Diálogo interreligioso. El problema de su base común

Carlos Miguel Gómez Rincón

Universidad del Rosario
Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario - 1653
CETRE

Universidad del Rosario
Editorial

Colección Logos

Diálogo interreligioso: el problema de su base común

Carlos Miguel Gómez Rincón

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

GÓMEZ RINCÓN, C. M. *Diálogo interreligioso*: el problema de su base común [online]. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2008, 108 p. ISBN: 978-958-5005-31-0. https://doi.org/10.7476/9789585005310.

All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International license.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribição 4.0.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimento 4.0.

UR

DIÁLOGO INTERRELIGIOSO:
el problema de su base común

CENTRO DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS
Y DE LAS RELIGIONES –CETRE–

DIÁLOGO INTERRELIGIOSO:
el problema de su base común

CARLOS MIGUEL GÓMEZ RINCÓN

Centro de Estudios Teológicos y de las Religiones

© 2008 Editorial Universidad del Rosario
© 2008 Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario,
Centro de Estudios Teológicos y de las Religiones
© 2008 Carlos Miguel Gómez Rincón
© 2008 Gavin Hyman, por el prólogo

ISBN: 978-958-8298-94-8

Primera edición: Bogotá D.C., marzo de 2008
Coordinación editorial: Editorial Universidad del Rosario
Corrección de estilo: Andrés Cote
Diseño de cubierta: Antonio Alarcón
Diagramación: Ángel David Reyes Durán
Impresión: Cargraphics
Editorial Universidad del Rosario
Carrera 7 Nº 13-41, oficina 501 • Teléfono 297 02 00
Correo electrónico: editorial@urosario.edu.co

Todos los derechos reservados. Esta obra no puede ser reproducida
sin el permiso previo por escrito de la
Editorial Universidad del Rosario

GÓMEZ RINCÓN, Carlos Miguel
Diálogo interreligioso: el problema de su base común / Carlos Miguel Gómez Rincón.
—Centro de Estudios Teológicos y de las Religiones. Bogotá: Editorial Universidad
del Rosario, 2008.
110 p.

ISBN: 978-958-8298-94-8

Religiones / Naturalismo / Pluralismo / Guerra y religión / Teoría del conocimiento /
Filosofía de la religión / I. Título.

291 SCDD 20

Impreso y hecho en Colombia
Printed and made in Colombia

Contenido

Prólogo, por Gavin Hyman 8

Prefacio 11

1. Introducción: el problema fundamental del diálogo entre tradiciones religiosas 13

2. Propuestas de base común de orientación teórica 25
   2.1. Dos posiciones pre-dialógicas: exclusivismo e inclusivismo 27
   2.2. Dos polos opuestos: el esencialismo y el naturalismo 34
      a. ¿Una solución metafísica? 34
      b. La disolución naturalista del problema 39
   2.3. La discusión en torno a la filosofía pluralista de las religiones 45
      a. La hipótesis pluralista 45
      b. Críticas y problemas 50
   2.4. Prudencia Epistemológica: una presuposición necesaria para el diálogo 61

3. Propuestas de base común de orientación práctica 67
   3.1. De un criterio radicalmente pluralista a la noción de Respeto 71
   3.2. El Respeto como un principio práctico 81
   3.3. Hacia la noción de Solidaridad como un principio integrador 93

Conclusión 103

Referencias bibliográficas 106

Prólogo

Hace veinte años, el teólogo de Harvard Gordon D. Kaufman preguntó: "¿Cómo pueden personas y comunidades que tienen concepciones del mundo y de la vida humana que difieren radicalmente, así como visiones muy diversas sobre los problemas más urgentes que enfrentan los seres humanos y sobre las formas más efectivas de responder a ellos, llegar a comprenderse y a apreciar las formas de ser humano de los otros? ¿Cómo podemos los seres humanos, en toda nuestra diversidad, aprender a vivir juntos de una manera fructífera, productiva y pacífica en el complejamente interconectado mundo de hoy, en lugar de recurrir regularmente al tipo de conflicto y lucha que puede resultar en un holocausto nuclear que nos destruiría a todos?" A pesar de que en nuestros días seguramente nos referiríamos más al "violento terrorismo" que a un "holocausto nuclear", estas preguntas son tan inquietantemente pertinentes hoy como lo fueron hace veinte años. Incluso, podría afirmarse que son ahora más pertinentes que nunca.

Esto es así debido a que comúnmente se considera que ahora todos vivimos bajo la amenaza —por lo menos así lo percibimos— de la violencia y el terror globales. Igualmente, en general se considera que la amenaza del terrorismo se fundamenta en la afirmación violenta y brutal de las diferencias religiosas. Por supuesto, se ha discutido extensamente acerca de la realidad de esta percepción de una amenaza, tanto como sobre la cuestión de hasta qué punto esta amenaza puede en verdad ser atribuida a la religión. Sin embargo, cualquiera sea nuestra posición frente al asunto, debemos estar de acuerdo en que al menos parte de una respuesta apropiada implicaría que la afirmación brutal de las diferencias religiosas diera paso a un compromiso con los principios del diálogo interreligioso. Sin lugar a dudas, el diálogo interreligioso ocupa hoy un lugar prominente en la agenda política, cultural y social.

Pero en este momento nos encontramos con una dificultad, porque la situación en la cual es sentida la urgente necesidad del diálogo interreligioso ha sido ella misma creada por una desilusión respecto de la noción de éste. Muchas han sido las voces —del oriente y el occidente, del norte y el sur— que han señalado que, a pesar de las mejores intenciones, la práctica del diálogo interreligioso generalmente ha sido constituida por la imposición arbitraria de los supuestos de aquellos que detentan más poder y riqueza. No se trata simplemente del caso del poderoso que impone su posición sobre el débil, a quien se niega a escuchar; más bien se trata de que las bases mismas sobre las cuales el diálogo procede, generalmente han encarnado los supuestos de los privilegiados. La situación es exacerbada por el hecho de que este privilegio ha operado invisiblemente. De este modo, las acusaciones en contra del diálogo tal y como ha sido practicado en el pasado no consisten únicamente en que ha fallado patentemente en la búsqueda de un intercambio genuino, determinado por el encuentro franco entre las diferencias, sino también en que ha sido inherentemente injusto.

Estas son acusaciones serias. Y esto significa que aquellos que recientemente han argumentado —bien en el mundo intelectual o en el de la política práctica— a favor del "fin del diálogo" deben ser oídos. Practicar efectivamente el diálogo hoy no puede ser simplemente regresar a las condiciones de diálogo que predominaron hasta ahora. Por el contrario, la base del diálogo no puede continuar siendo algo que se toma por dado o que se presupone descuidadamente. Esto nos conduce al centro de la dificultad. Antes de poder siquiera comenzar el difícil proceso del diálogo interreligioso, uno tiene primero que considerar la base sobre la cual semejante diálogo puede ocurrir y, ciertamente, si puede haber algo semejante a una "base común". Esta pregunta implica nada menos que un intento por negociar entre la brutal afirmación de las diferencias religiosas y la fácil afirmación de un universalismo que enmascara su origen particularista.

El gran mérito del proyecto de Carlos Miguel Gómez es que se desarrolla precisamente con conciencia de esta dificultad. Él sabe bien de las deficiencias del diálogo interreligioso en el pasado y sin embargo

considera que la cuestión del diálogo interreligioso es demasiado importante como para ser ignorada. Él es también plenamente consciente de la complejidad del proyecto y, en consecuencia, de que no puede hacer más en este libro que desarrollar un "prolegómeno" a la articulación de una "base común" para el diálogo. Esta limitación autoimpuesta es uno de sus grandes méritos, pues el autor conoce el peligro de una ambición exagerada en este respecto. En el espíritu del diálogo verdadero, Gómez ofrece su proyecto no como una respuesta definitiva, sino como una contribución al desarrollo de semejante respuesta. Porque la tarea de articular una posible "base común" para el diálogo y, subsiguientemente, la práctica real del diálogo interreligioso son, en esencia, esfuerzos colaborativos en los cuales todos tenemos un papel que desempeñar.

Gavin Hyman
Departamento de Estudios Religiosos
Universidad de Lancaster
Lancaster, Inglaterra
Mayo de 2007

Prefacio

Este libro es el producto de un año de investigación, entre septiembre de 2003 y agosto de 2004, como estudiante de la Maestría en Estudios de las Religiones en la Universidad de Lancaster, Reino Unido. Sin embargo, su origen se remonta varios años atrás, cuando movido por la sed de mi corazón me encontraba simultáneamente estudiando filosofía en una universidad jesuita, yoga con Swami Bhumiratna Saraswati y medicina tradicional indígena con el taita Luis A. Portilla. Puesto por mis maestros frente al misterio del Espíritu desde tres cimas distintas y considerando con seriedad y profundidad académicas y vitales los fundamentos sobre los que cada una de ellas parecía levantarse, no sentía que hubiera otro chance para ir de una a otra, sin reducirlas ni malinterpretarlas, que saltar al vacío.

Pero la situación era aun más grave, puesto que no estaba interesado simplemente en realizar un estudio comparativo de estas tradiciones, sino que me buscaba y me vivía en ellas. Mi ser estaba en juego, y más cuando sentía un fuerte llamado a decidir y tomar una opción de vida radical. Unas veces mi angustia tomaba la forma de una queja ante Dios, quien no me mostraba con claridad lo que quería de mí, otras desembocaba en el consuelo de la aceptación de lo que percibía como mi condición de buscador sin descanso.

Así, pues, en la búsqueda del sentido a través de los senderos de distintas tradiciones comenzó a gestarse este libro, como un esfuerzo por comprender de qué manera puede ser posible la comunicación intercultural, la comunicación entre tradiciones que a pesar de constituir formas de vida y visiones de mundo heterogéneas, comparten un espacio común en las sociedades contemporáneas; pero sobre todo entre tradiciones que se encuentran en el pensamiento y el corazón de las personas

y pueden convertirlos en un campo de batalla, una feria, un museo o un círculo de palabra compartida, decisión y compromiso.

Originalmente escribí el trabajo en inglés y he realizado personalmente esta traducción, incluyendo algunas pocas ampliaciones al contenido. Puesto que la mayoría de las citas de este trabajo son tomadas de obras escritas en inglés que no cuentan aún con traducción al español, me permito ofrecer en cada caso una traducción del texto citado. Cuando se trata de la cita de obras para las cuales contamos con traducción al español lo indico en la nota al pie de página, aunque las páginas citadas se refieren a la edición inglesa.

Quiero agradecer a todas las personas que han participado en el diálogo que da origen a esta investigación. En Colombia, a mis maestros y a monseñor Germán Pinilla, quien generosamente leyó y comentó la versión en español del libro y colaboró con su publicación; en Lancaster, al Dr. Gavin Hyman, quien supervisó mi trabajo y escribió el prólogo para la versión castellana, al Dr. Ram-Prasad, por las discusiones en que me introdujo, y a mis buenos amigos Santiago, Marcos, Terence y Oscar, quienes estuvieron listos para leer los borradores, escuchar y ofrecer sus ideas y críticas.

Este trabajo no hubiera sido posible sin el apoyo de mis padres, ni sin la amistad y el corazón abierto de la familia que conformaron en aquellos meses la comunidad latina y el grupo del Chaplaincy Center de la Universidad de Lancaster. A todos ellos mi gratitud y cariño.

También quiero agradecer a mi esposa Susana, con quien inesperadamente y también por aquella época el divino jugador finalmente me salió al encuentro, con un monasterio vivo en el que por fin me sentí en mi hogar en la tierra, por ser el más cercano testimonio del amor de mi Amado.

Con tres frases aprendidas de mis maestros ofrezco a los lectores este libro, que representa apenas una primera tentativa de reflexión sobre un problema no resuelto que seguimos investigando:

Ad maiorem Dei gloriam
Naham Karta, Hari Karta.
¡Sanación, bendición y visión!

1. Introducción: el problema fundamental del diálogo entre tradiciones religiosas

Determinar las condiciones de posibilidad para el diálogo interreligioso es una de las principales cuestiones que comprometen hoy a la filosofía de la religión y a la reflexión teológica. Sin embargo, el gran número de trabajos escritos sobre este asunto y la multitud de posturas contradictorias al respecto revelan la ausencia de una solución al problema de establecer las bases para el diálogo; pero sobre todo hacen evidente la falta de un consenso sobre el concepto mismo de diálogo entre religiones, sobre su modelo y mecanismos, sobre sus finalidades y funciones, sobre los requisitos lógicos y pragmáticos que debe cumplir, sobre sus presuposiciones éticas y epistemológicas y, en una palabra, sobre la estructura básica que podría hacerlo posible. De hecho, su posibilidad misma ha sido cuestionada. Y lo que requiere aún más de nuestra atención: a esta discusión parece subyacer una crisis de los conceptos básicos con los cuales los filósofos, teólogos y académicos de los *estudios de las religiones*[1] acostumbraban definir la religión y solían concebir sus relaciones con la verdad, la salvación, la historia y la sociedad.

No obstante, a pesar de que no sabemos aún si el diálogo entre religiones es posible, lo sentimos como una necesidad urgente. Esto es evidente no sólo en el nivel político de las relaciones entre civilizaciones y la frecuentemente subrayada necesidad de generar el entendimien-

[1] Traducimos con este nombre los denominados *religious studies*, que implican un estudio interdisciplinario e intercultural de las religiones del mundo y los problemas contemporáneos en los cuales el fenómeno religioso desempeña un papel fundamental. Evitamos traducir literalmente la expresión por *estudios religiosos*, para no confundir esta disciplina que no tiene aún un lugar formalmente establecido en la mayoría de los países latinoamericanos, con la teología que se enseña desde hace tiempo en nuestro contexto en seminarios y facultades católicas y de otras denominaciones cristianas.

to mutuo entre las religiones como una condición para la paz mundial; sino también en el nivel existencial de la vida cotidiana de las personas que dan sentido a sus vidas y al mundo desde una perspectiva religiosa, en el contexto de una pluralidad de visiones de mundo seculares y religiosas.

Aquello que el diálogo interreligioso es (o debe ser) no puede ser tomado por dado. En efecto, este no es un concepto evidente que pueda servir como una suerte de definición elemental, a partir de la cual podríamos deducir las condiciones de posibilidad para su praxis. No existe una definición semejante. Como veremos en nuestro estudio, diferentes nociones y modelos de aquello que debería ser el diálogo entre religiones surgen a partir de las diferentes concepciones sobre aquello que debería fundamentarlo. Consecuentemente, el diálogo nunca ocurre de una manera espontánea y natural cada vez que un grupo de personas hablan o necesitan encontrar la manera de solucionar un problema. Sabemos que el diálogo es una forma de praxis comunicativa, en concreto, un tipo particular de conversación, al tiempo que reconocemos que ni toda conversación puede ser correctamente llamada diálogo ni este envuelve todas las dimensiones y niveles de la comunicación humana. Como un tipo particular de praxis comunicativa, su modo de ser está determinado por reglas, finalidades y condiciones, las cuales exigen que los participantes acepten ciertas presuposiciones y compromisos.

En efecto, como lo ha señalado Habermas, la posibilidad que tiene el discurso de producir entendimiento mutuo y de coordinar la acción depende tanto de las competencias comunicativas de los interlocutores, como de la aceptación de una serie de condiciones ideales que presupone la discusión.[2] Según la teoría de la racionalidad comunicativa, estas condiciones son de diferentes clases. En primer lugar, "la comunicación debe permitir que los participantes sean libres de expresar y cuestionar diferentes posiciones sin temor a ningún tipo de coerción, intimidación o engaño, de modo que cada uno tiene iguales oportunidades para hablar,

[2] Cfr. Warnke, Georgia. "Communicative Rationality and Cultural Values", en: White, Stephen (ed). *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

hacer afirmaciones, auto-presentaciones, demandas normativas y para cuestionar a los otros".[3] En segundo lugar, los participantes deben ser capaces de dar razones para soportar sus posiciones y de garantizar a los otros los mismos derechos que ellos poseen. En este sentido, el objetivo del diálogo es alcanzar un consenso racionalmente justificado sobre la base de una conversación estructurada racionalmente. De este modo, se trataría de una conversación en la que cada individuo tiene que dar, pedir, criticar y evaluar razones; y en la cual, para poder alcanzar una conclusión, los participantes deben aceptar ciertos presupuestos sobre la estructura general de la argumentación. Así,

> Los interlocutores asumen que se prohíbe toda restricción que pudiera excluir o disminuir la participación equitativa de todos los interesados y de esta manera que el acuerdo al que se llegue es el consenso irrestricto de una comunidad de comunicación universal. Asimismo, asumen que todos los interesados en el diálogo ignoran cualquier motivo para participar diferente al de cooperar en la búsqueda de la verdad en una actitud hipotética. Finalmente, asumen que solamente prevalecerá la fuerza del mejor argumento.[4]

Pero estas condiciones ideales para el diálogo resultan problemáticas cuando se trata de establecer una conversación entre personas que pertenecen a tradiciones heterogéneas, en la cual no solamente concurren diferentes valores y visiones de mundo, sino también diferente tipos de "buenas razones" y modos de argumentación inconmensurables.[5] Este parece ser el caso del diálogo entre tradiciones religiosas. ¿Cómo es posible, por ejemplo, alcanzar un acuerdo irrestricto entre una posición basada en un discurso que recurre a narraciones míticas y otra que se sustenta en argumentos lógicos? ¿Cómo podemos determinar en un encuentro semejante qué es una buena razón, sin privilegiar un

---

[3] *Ibíd*., p. 126.

[4] *Ibíd*., p. 127.

[5] Por el momento sólo queremos identificar el problema que desarrollaremos más adelante. Ver el numeral 3.2.

modo de argumentación (y con esto una visión de mundo y un tipo de vida) en lugar de otro?

Estas preguntas expresan el problema de la posibilidad del diálogo interreligioso. La cuestión es saber si el diálogo puede ayudarnos a propiciar y coordinar un encuentro comunicativo significativo y enriquecedor entre diferentes tradiciones religiosas. Pero, ¿qué criterios podemos utilizar para determinar qué significan los resultados "significativos y enriquecedores" del diálogo?

Determinar la posibilidad del diálogo entre religiones significa elucidar sus condiciones de posibilidad. Al hacer esto deberíamos estar en capacidad de alcanzar una figura inicial de su modelo, sus objetivos, sus mecanismos y sus presuposiciones. Pretendemos sugerir que la noción y la práctica del diálogo dependen de la concepción que se tenga sobre sus condiciones de posibilidad. En consecuencia, estas condiciones pueden también mostrarnos cuáles son sus límites. Pero, ¿dónde podemos buscar estas condiciones?

En la discusión contemporánea estas condiciones tienden a ser entendidas como una suerte de "base común" (*common ground*) a partir de la cual podría darse el diálogo. De hecho, una de las mayores dificultades para hacer posible el diálogo entre religiones es la aparente inconmensurabilidad entre cosmovisiones, proyectos ético-políticos y formas de racionalidad y lenguaje que constituyen a las diferentes tradiciones. Inconmensurabilidad significa aquí radical heterogeneidad y, por lo tanto, necesariamente, imposibilidad de comunicarse.[6] Esto supone que se requiere de un principio de homogeneidad de alguna clase como una de las condiciones fundamentales para el diálogo. Si no es posible cumplir con esta condición, no puede tener lugar ningún diálogo, "y todo el programa referente al 'problema' o al 'reto de las otras religiones' simplemente se evapora".[7]

---

[6] Cfr. por ejemplo: Milbank, John. "The End of Dialogue", en: D'Costa, Gavin (ed.). *Christian Uniqueness Reconsidered*, Orbis, Nueva York, 1990.

[7] *Ibíd*., p. 177.

El problema fundamental del diálogo interreligioso consiste, entonces, en encontrar una base común legítima sobre la cual pueda ocurrir. ¿Cómo podemos entender esta base común? Se trata, en efecto, de una noción problemática. Todo lo que sabemos es que el diálogo, entendido como un tipo particular de conversación cuyo modelo no es aún claro para nosotros, exige una suerte de punto de partida o un territorio común desde el cual puedan comunicarse visiones de mundo heterogéneas y proyectos de vida y sociedad diferentes.

Ahora bien, la noción general de base común implica una interpretación de la pluralidad religiosa y supone múltiples intentos por resolver los intrincados problemas filosóficos y teológicos que este hecho acarrea para la autocomprensión de las tradiciones religiosas. Si bien la diversidad religiosa ha estado presente a través de la historia de las religiones del mundo, las cuales han generado diferentes interpretaciones de las otras tradiciones y distintas maneras de relacionarse con ellas,[8] el contexto específico en el cual la pluralidad religiosa es experimentada en el mundo contemporáneo genera preguntas únicas e importantes. Estas preguntas se refieren fundamentalmente a la dimensión teórica de la reflexión filosófica y teológica y a la dimensión práctica propia del pensamiento y la acción éticas y políticas. Ambas dimensiones afectan la autocomprensión diaria de personas que viven en un mundo multicultural. Por este motivo, es necesario comenzar con una clarificación de estas dos dimensiones que a su vez ofrecen diferentes perspectivas sobre la base común para el dialogo.

De un lado, lo que llamamos una tradición religiosa, a pesar de que no contamos con un concepto unificado de religión,[9] consiste en un

[8] Cfr. Coward, Harold. *Pluralism. Challenge to World Religions*, Orbis, Nueva York, 1985.

[9] Como ha sido frecuentemente señalado, resulta prudente preguntar si no es un abuso de la noción de religión utilizarla para designar mundos de experiencia, intención y significado fenomenologicamente tan diversos y en apariencia inconmensurables como las diferentes tradiciones "religiosas". Dada la irreconciliabilidad de sus visiones de mundo, es problemático considerar estas tradiciones como especies del mismo género (Cfr. Milbank, *op.cit.*) —para usar las categorías que el pensamiento metafísico occidental emplea para la definición de un concepto—. Aparentemente, el hecho de que ni siquiera podemos llamar "religión" a la mayoría de las posibles tradiciones participantes en un diálogo contaría contra la posibilidad de este mismo.

conjunto de elementos, por ejemplo, una mitología, una filosofía, una serie de rituales, etc.,[10] que ofrecen una interpretación tanto de la realidad ("mundana" y "trascendente") como de la vida y el destino humanos. Evidentemente, en un contexto de pluralidad religiosa estas interpretaciones se contradicen entre sí, puesto que cada tradición entiende que su visión es la única y definitiva. Ciertamente, en semejante contexto "diferentes visiones que claman ser universales y sus representaciones sociales son [...] aglomeradas en el espacio de la única, y hasta ahora realmente naciente, historia mundial".[11] Consecuentemente, el hecho de la pluralidad de visiones de mundo irreconciliables que pretenden ser definitivas, se convierte en lo que ha sido llamado el problema del "conflicto entre pretensiones de verdad".[12]

¿Cómo podemos interpretar este hecho? ¿Cómo debemos entender la "verdad" de afirmaciones religiosas contradictorias? ¿Existe algún criterio para "medir" la validez de estas afirmaciones? ¿Cómo afecta esta

---

¿No es la crisis del concepto de religión entendido como noción universal la más clara prueba y el signo más radical de la carencia de una base común para el diálogo? Sin embargo, esta crisis, en lugar de una prueba en contra del diálogo, parece ser en sí misma una de las características de la situación de la diversidad religiosa contemporánea. En esta se cuestiona la posibilidad de alcanzar nociones y normas universales, como resultado tanto de la denominada crisis del pensamiento metafísico (que pretendía ser capaz de descubrir y expresar las esencias y principios últimos subyacentes a la multiplicidad del mundo fenoménico), como de la experiencia de la heterogeneidad de aquello que puede ser considerado como religioso.

[10] Ninian Smart identifica siete dimensiones constitutivas de una tradición religiosa: primera, la dimensión ritual o práctica; segunda, la dimensión experiencial o emocional, que se refiere, por ejemplo, a la manera como los santos han experimentado la Realidad suprema y que se ha transmitido como un modelo de experiencia religiosa a sus seguidores; tercera, la dimensión doctrinal o filosófica; cuarta, la dimensión ética compuesta de valores morales; quinta, la dimensión mítica compuesta por las narrativas sagradas; sexta, la dimensión social u organizativa, que tiene que ver con las instituciones y estructuras sociales en las cuales se articula la tradición; y séptima, la dimensión material o artística, representada en los edificios, templos, libros, música, esculturas, etc. Cfr. Smart, Ninian, *Buddhism and Christianity: Rivals and Allies*, Macmillan, Londres, 1993, p. 5.

[11] Rahner, Karl. "Dialogue Within a Pluralistic Society", en: *Theological Investigations*, vol. VI, Darton, Longman & Todd, Londres, 1969, p. 35. (Hay versión en castellano de todos los textos de Rahner citados en este trabajo: cfr. *Escritos de teología*, Taurus, Madrid, 1964.)

[12] Cfr. Griffiths, Paul. *Problems of Religious Diversity*, Blackwell, Oxford, 2001; Hick, John. *Truth and Dialogue*, Sheldon Press, Londres, 1974; Hick. *Problems of Religious Pluralism*, Macmillan, Londres, 1985; y Hick. *Philosophy of Religion*, Prentice Hall, Nueva Jersey, 1990.

situación la autocomprensión de la propia tradición? Estas preguntas y otras semejantes caracterizan lo que denominaremos la *dimensión teórica* de la pluralidad religiosa contemporánea.

Complementariamente, las tradiciones religiosas generan formas de vida a partir de sus visiones de mundo. Estas formas de vida son proyectos tanto de vida personal como colectiva. En tanto que proyectos de vida personal ofrecen a los miembros de una tradición caminos específicos para la "auto-realización", basados en, por ejemplo, ideas y valores respecto de lo bueno y lo malo, o sobre una interpretación del sentido y el destino de la vida humana. En este sentido, una tradición religiosa implica siempre un núcleo ético. Por otra parte, en tanto que proyecto de vida colectiva, la forma de vida constituida por una tradición religiosa supone una imagen de sociedad, basada en principios que pretenden regular la interacción entre los hombres. De esta forma, hay que afirmar que las tradiciones religiosas implican siempre una orientación política. Pero tanto los proyectos éticos como los políticos propios de distintas tradiciones religiosas parecen ser tan inconmensurables como sus pretensiones de verdad.

¿Cómo podemos ordenar una sociedad intercultural regulando la interacción entre diferentes proyectos sociales? ¿Es posible coordinar diferentes proyectos de vida religiosa para la construcción de la sociedad? ¿Deberían considerarse estos proyectos en el horizonte del secularismo? ¿Pueden cooperar las tradiciones religiosas en la resolución de los problemas sociales y políticos más urgentes a nivel internacional? Adicionalmente, ¿cómo debería dirigir y vivir su vida un individuo en un contexto de múltiples proyectos de vida personal que se contradicen? ¿Cómo afecta la multiplicidad de proyectos morales la autoridad y el carácter normativo de cada proyecto ético basado en una tradición particular? Estas preguntas pertenecen a la *dimensión práctica* de la pluralidad religiosa actual.

Sólo en el escenario de estas dos dimensiones, constitutivas de la pluralidad religiosa, puede percibirse el carácter problemático del diálogo. Por su puesto, estas dimensiones no pretenden ser exhaustivas; de hecho no describen la situación de la diversidad religiosa en cuanto tal. Para

ello sería más efectivo utilizar herramientas históricas y sociológicas, de modo que pudiéramos sacar a la luz las fuerzas políticas y económicas, la "materialidad" y la "contingencia"[13] y, en una palabra, los contextos concretos en los que el diálogo puede o debe ocurrir. Pero esto no significa, sin embargo, que las dimensiones identificadas sean meros constructos abstractos. Las cuestiones teóricas referentes al problema del conflicto entre pretensiones de verdad-absoluta, características de las tradiciones religiosas, y las preguntas prácticas propias del problema de ordenar una sociedad intercultural y guiar la propia vida en un contexto de diversos proyectos éticos, son elementos constitutivos de la *experiencia* de la diversidad religiosa contemporánea. En este sentido, ambas dimensiones son existenciales en esencia: afectan la autocomprensión de individuos y comunidades y, en consecuencia, sus formas de vida y modos de relacionarse con otras personas y tradiciones.

Aun más, las preguntas que caracterizan estas dimensiones se encuentran en el corazón mismo del problema del diálogo, que hemos identificado como el problema de establecer una base común para la comunicación entre tradiciones religiosas. Como veremos, los pensadores contemporáneos han desarrollado sus propuestas de una posible base común, o sus argumentos contra ella, como respuestas a las preguntas surgidas en cada dimensión. De este modo, por ejemplo, la base común puede ser entendida desde una perspectiva teórica como un denominador común, una esencia o un referente común para todas las religiones; o desde el punto de vista práctico como algunos problemas comunes que deben ser enfrentados por las tradiciones religiosas en el mundo actual: problemas éticos, políticos, sociales o ecológicos. Incluso, considerada desde una dimensión pragmática, la base común puede ser concebida como una serie de condiciones de participación puramente formales: condiciones lógicas, lingüísticas y discursivas para la práctica del diálogo.

[13] Cfr. Surin, Kenneth. "A 'Politics of Speech'. Religious Pluralism in the Age of McDonald's Hamburger", en: D'Costa (ed.). *Christian Uniqueness Reconsidered*, *op.cit.*, pp. 192 -212.

Consecuentemente, nuestra investigación se enfocará en estas dos dimensiones, considerando las principales posiciones que surgen en cada una de ellas acerca de las condiciones de posibilidad para el diálogo. Pero es necesario realizar otra aclaración. En la reflexión contemporánea pueden distinguirse dos tendencias: la primera es la de aquellos pensadores que ponen toda su energía en interpretar la pluralidad religiosa desde el interior de una tradición particular, haciendo preguntas como: ¿qué consecuencias trae este hecho para nuestra tradición?, ¿cómo podemos explicar e interpretar la diversidad de acuerdo con nuestras doctrinas?, ¿cómo podemos responder a los retos que las afirmaciones doctrinales de otras religiones nos presentan? Y, en general, ¿cuál es la actitud que deberíamos tener hacia los otros? Los autores que adoptan esta tendencia generalmente pertenecen a tradiciones religiosas que consideran esencial el carácter único y exclusivo de sus doctrinas en lo referente a la verdad y la salvación. Como resultado, su preocupación principal tiene que ver con cómo determinar la validez, el valor y la confiabilidad de otras religiones y, así, no se ocupan de pensar la práctica del diálogo en sí misma. En efecto, no pueden hacerlo porque su trabajo es más bien un prolegómeno para el diálogo: una consideración preliminar acerca de los eventuales compañeros con el propósito de aclarar si es posible, necesario y valioso dialogar con ellos.

La segunda tendencia se ocupa del diálogo como una práctica comunicativa que, como todo ejercicio, cuenta con condiciones específicas, reglas, mecanismos, funciones y límites. Así, se trata de elucidar los principios de la práctica dialógica independientemente de cualquier consideración teológica previa sobre la legitimidad de los compañeros o de la necesidad del diálogo, todo lo cual es presupuesto. De este modo, esta tendencia asume las diferentes posiciones traídas al diálogo en forma de proposiciones,[14] *tal y como estas son dadas en el contexto del diálogo*. La cuestión consiste aquí en comprender cómo es posible la

[14] Entendemos el término "proposición" en su sentido más amplio (y no sólo en el de la lógica formal), como la manifestación lingüística concreta de las diferentes posiciones que son traídas al diálogo, se trate de preguntas, argumentos, mitos, historias y, en general, toda forma posible de *acto de habla*. Ver notas al pie números 98 y 99.

comunicación entre aquellas posiciones y, en cada caso, qué significa comunicarse.

De cierta manera, las dos tendencias pueden comprenderse como momentos complementarios en una reflexión amplia sobre el diálogo. Algunas veces se sobreponen y necesitan mutuamente. Otras veces entran en conflicto y se obstaculizan. La presente investigación se identifica más con el espíritu de la segunda tendencia y solamente se ocupará de los asuntos característicos de la primera en tanto que ello sea metodológicamente necesario. Con esto tomamos una opción metodológica. No nos situamos en ninguna tradición religiosa particular, de modo que no nos vemos avocados a defender ninguna doctrina que pudiera ser puesta en riesgo por la aceptación de las presuposiciones que puedan aparecer como condiciones necesarias para el diálogo.

Nuestra reflexión tiene un punto de partida doble. De un lado, se ubica en la situación de la pluralidad religiosa contemporánea, tal y como aparece en las dimensiones teórica y práctica, y del otro, se orienta hacia la búsqueda de las condiciones de posibilidad para la praxis del diálogo. En consecuencia, nuestras herramientas serán más filosóficas que teológicas. No obstante, esto no significa que nuestra posición sea "más neutral", como si fuera posible tomar una privilegiada posición-sin-posición desde la cual ver y juzgar todas las perspectivas. Por el contrario, nuestra metodología implica una perspectiva y constituye un punto de vista entre los otros. Su marca característica está en que procura indagar el problema de la comunicación interreligiosa desde la perspectiva de la praxis del diálogo en sí misma. Esto es, desde sus reglas, condiciones y características, en lugar de hacerlo desde sus efectos e implicaciones sobre una tradición particular. Esto nos autoriza, cada vez que la reflexión se estanque en consideraciones pertenecientes a la primera tendencia, a alejarnos de problemas cuya resolución no sea esencial para la práctica del diálogo, o a mostrar cómo estos asuntos simplemente se disuelven al ser abordados desde nuestra perspectiva.

Estructuralmente, este trabajo se divide en dos grandes capítulos que corresponden a las dos dimensiones mencionadas. El primero estudia las principales interpretaciones del problema del conflicto entre

pretensiones de verdad, considerando las actitudes epistemológicas que se derivan de ellas como propuestas de posibles puntos de partida para el diálogo. En primer lugar, consideraremos brevemente dos respuestas dadas frecuentemente al problema de la relación de otras tradiciones con la verdad: el exclusivismo y el inclusivismo. Dado que las actitudes producidas por posiciones exclusivistas generalmente llevan a formas no dialógicas de comunicación, y las generadas por las posiciones inclusivistas no pueden servir como fundamento para el diálogo por sí mismas, en la segunda parte del capítulo nos ocuparemos del estudio de dos propuestas explícitas de base común, las cuales representan polos opuestos: un consenso metafísico entre tradiciones y un conjunto naturalista de principios seculares para regular las relaciones interreligiosas. En efecto, estas dos posiciones suponen una serie de preconcepciones bastante comunes y desorientadoras, de manera que al reflexionar sobre ellas limpiaremos el terreno y ganaremos una imagen preliminar sobre cómo debería entenderse la base común y sobre cuáles son sus principales problemas teóricos.

En la tercera parte del capítulo nos concentraremos en la discusión acerca de la filosofía pluralista de las religiones, caracterizada por un giro epistemológico hacia las condiciones de posibilidad de la experiencia y el lenguaje religiosos. A partir de esto identificaremos una actitud epistemológica básica que, a pesar de las diferencias teóricas entre posiciones, parece estar implícita en la noción de diálogo desarrollada por la mayoría de los autores. Esta actitud será descrita como un principio de *Prudencia Epistemológica* y de humildad con respecto a la verdad, a partir del cual emerge una figura preliminar del diálogo entre religiones. Pero, dado que esta figura es incompleta, insuficiente e ingenua, pasaremos al siguiente capítulo buscando en la dimensión práctica una perspectiva del problema más rica y concreta.

Así, el segundo capítulo representa un movimiento metodológico hacia lo concreto de la práctica del diálogo en una sociedad plural. Vista desde la dimensión práctica, la comunicación interreligiosa no puede significar simplemente un intercambio intelectual de ideas y creencias, ni tampoco la resolución de las contradicciones teóricas de diversas

doctrinas. Antes bien, implica la coordinación de acciones personales e interreligiosas enraizadas en visiones de mundo heterogéneas, para la construcción de la vida humana. En este sentido, las condiciones de posibilidad del diálogo aparecen aquí como los criterios para evaluar, discernir, juzgar y elegir razones y acciones basadas en afirmaciones que a la vez se contradicen y pretenden ser universales, cuando no se cuenta ni con un meta-sistema de interpretación de la verdad, ni con una meta-normatividad universal y externa que pueda regir sobre ellas. La noción de *Respeto* será elaborada como un principio práctico para realizar juicios interreligiosos en el diálogo. Pero, dada la limitada función práctica de este principio, finalmente esbozaremos la noción de un principio complementario, el de *Solidaridad*, que puede ayudar a coordinar las afirmaciones contradictorias para la realización de acciones comunitarias.

Nuestra investigación, sin embargo, más que proponer una base común definitiva para el diálogo, pretende identificar y aclarar los principales problemas implicados en la búsqueda de tal base común. De este modo, este trabajo será exitoso si consigue contribuir a clarificar qué significa una base común para el diálogo interreligioso, cuáles son sus dimensiones y cómo estas producen diferentes modelos y estructuras para su práctica.

2. Propuestas de base común de orientación teórica

Desde que la diversidad religiosa comenzó a sentirse como una cuestión sobre la cual es necesario reflexionar, se han propuesto diferentes soluciones a los problemas teóricos surgidos del conflicto entre las pretensiones de verdad de diferentes tradiciones religiosas, las cuales se contradicen entre sí. En este capítulo nos ocuparemos de aquellas respuestas que son más significativas para nuestra reflexión sobre el problema de la base común. En términos generales, podemos concebir las pretensiones de verdad constitutivas de las doctrinas religiosas como afirmaciones de carácter absoluto y universal de al menos dos clases: ontológicas y soteriológicas.[1] La primera clase de afirmaciones pretenden ofrecer la verdad sobre la naturaleza de la Realidad (suprema), los seres humanos, el mundo y los medios para conocer esta verdad. Las afirmaciones del segundo tipo expresan el sentido y destino de la vida humana, en qué consisten su plenitud y realización, cuál es el bien supremo, así como cuáles son los medios para alcanzar estos fines.

Ahora bien, de acuerdo con el principio de no contradicción, no puede haber dos o más afirmaciones diferentes sobre el mismo asunto que sean al mismo tiempo verdaderas y contradictorias. O bien todas ellas son falsas o sólo una es verdadera. Si aceptamos este principio y entende-

[1] Los aspectos éticos y políticos de las doctrinas religiosas serán considerados en la discusión sobre las propuestas de base común que tienen una orientación práctica (numeral 3). Esta distinción puede ser legítimamente realizada con propósitos analíticos, a pesar de que ambas dimensiones son inseparables en la existencia concreta de las tradiciones religiosas. Sobre la distinción entre pretensiones de verdad soteriológicas y ontológicas puede verse: Hick. *Problems of Religious Pluralism*, caps. 3 y 4, *op. cit*.; Griffiths. *Problems of Religious Diversity*, *op. cit*.; y Twiss, Summer. "The Philosophy of Religious Pluralism", en: Quinn, Philip y Kevin, Meeker (eds.). *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, Oxford University Press, Nueva York, 2000.

mos la verdad religiosa en un sentido referencial,[2] surge el problema de tener que decidir sobre la verdad de las afirmaciones religiosas que se contradicen.[3] ¿Cómo podemos tratar con afirmaciones irreconciliables, la mayoría de las cuales pretenden ser aseveraciones absolutas y definitivas sobre la naturaleza de la realidad y el sentido de la vida humana? Esta pregunta implica algo más que un abstracto problema metafísico o de especulación filosófica. Nuestra actitud y disposición hacia las personas que pertenecen a otras tradiciones religiosas dependen de ella. Aun más, nuestra autocomprensión y la manera como vivimos e interpretamos nuestra propia tradición son afectadas por este problema.

En consecuencia, esta pregunta sintetiza aquella tendencia propia de la reflexión contemporánea, descrita en la introducción, a realizar prolegómenos al diálogo; pero, al mismo tiempo, puede llevarnos hacia la segunda tendencia, interesada en pensar las condiciones para la práctica del diálogo, si logramos comprender que preguntar: *¿cómo podemos tratar con pretensiones de verdad-absoluta que se contradicen entre sí?*, significa indagar acerca de cómo pueden comunicarse estas pretensiones.

En este sentido, la pregunta puede ser reformulada de la siguiente manera: *¿la forma particular de comunicación representada por el diálogo requiere de algún tipo específico de actitud hacia los representantes de otras tradiciones, quienes son nuestros compañeros en el diálogo?* Evidentemente, diferentes formas de comunicación implican diferentes tipos de relación entre los interlocutores, las cuales, a su vez, suponen diferentes interpretaciones de los roles y posiciones de los participantes en cuanto a lo que dicen y a lo que pretenden con lo que dicen. Del mismo mo-

---

[2] Esto es, como la relación de correspondencia entre una proposición y su referente. Como veremos, parte del problema del conflicto entre pretensiones religiosas de verdad es consecuencia de asumir la verdad religiosa en un sentido referencial.

[3] Por lo demás, como señala Hick, del conflicto entre pretensiones de verdad surge un argumento escéptico, inspirado en Hume, en contra de la creencia religiosa en general: "cualquier razón que se aporte para sustentar la creencia en que una religión particular es verdadera, debe operar como una razón para creer que cualquier otra religión es falsa. Consecuentemente, siempre habrá muchas más razones para considerar que cualquier religión particular es falsa que para afirmar que es verdadera". Hick, *Philosophy of Religion*, *op. cit.*, p. 110.

do que una conferencia científica, el discurso público de un político, el sermón de un predicador en una iglesia y una charla informal difieren por sus condiciones comunicativas, las formas de argumentación y las intenciones que presuponen y exigen, de la misma forma divergen entre sí los posibles tipos de encuentro comunicativo que pueden ocurrir entre representantes de las tradiciones religiosas. En efecto, no todos estos posibles encuentros pueden ser llamados diálogos con propiedad. Desde la dimensión teórica, es posible afirmar que el diálogo interreligioso demanda y presupone un presupuesto básico acerca de la posición de las proposiciones expresadas por los participantes con respecto a la verdad. Dependiendo de cómo entendamos la relación con la verdad de nuestras afirmaciones y las de los otros, un encuentro comunicativo puede tomar la forma de un diálogo, un sermón, un juicio sobre herejías o cualquier otra clase de actividad lingüística. Así, en el nivel teórico, parece que una de las condiciones de posibilidad para el diálogo, es decir, uno de los elementos necesarios para establecer su base común, es una suerte de actitud epistemológica.

Por eso, es necesario comenzar nuestro trabajo con el estudio de las principales interpretaciones sobre el problema del conflicto entre pretensiones de verdad religiosa y de las actitudes epistemológicas que ellas producen. Esto debería permitirnos identificar la actitud epistemológica necesaria para el diálogo, con lo cual ganaremos una primera visión sobre su forma básica y sus condiciones.

2.1. Dos posiciones pre-dialógicas: exclusivismo e inclusivismo

Desde la perspectiva de ciertas tradiciones (como el cristianismo) para las cuales es esencial, de acuerdo con su naturaleza y doctrina, asegurar el carácter único y universal de su posición respecto a la verdad y los medios de salvación, han surgido dos clases de repuesta a la cuestión de cómo interpretar las afirmaciones doctrinales de otras tradiciones. La primera se conoce como la respuesta exclusivista: solamente una tradición (por supuesto aquella de quien toma esta posición) cuenta con las

enseñanzas y doctrinas verdaderas, siendo todo el resto falsas.[4] Ahora bien, como señala Griffiths, puede ser que una posición exclusivista radical no haya sido nunca asumida por ninguna religión, puesto que es muy inusual que las tradiciones religiosas no compartan al menos ciertas intuiciones morales y creencias generales.[5]

Pero el problema no tiene que ver, por supuesto, con la manera como podemos asumir las similaridades, sino como deberíamos interpretar las diferencias. Al respecto es evidente que en ciertos casos, como en los conflictos entre doctrinas soteriológicas, las respuestas exclusivistas tienden a ser radicales. Podemos citar numerosos ejemplos de posiciones exclusivistas acerca del poder final y definitivo para alcanzar la salvación y el conocimiento de la verdad que clama tener una tradición sobre las otras. Son bien conocidas, por ejemplo, la doctrina de la iglesia católica romana *Extra ecclesiam nulla salus* (fuera de la iglesia no hay salvación) y su equivalente en el protestantismo misionero del siglo XIX: fuera del cristianismo no hay salvación.[6]

Semejante respuesta a la cuestión del conflicto entre los contenidos de las doctrinas religiosas necesariamente cierra toda posibilidad de diálogo, simplemente porque el otro es considerado de antemano ignorante, prisionero del engaño o condenado a la perdición. De este modo,

---

[4] Acerca del exclusivismo ver Griffiths, *op. cit*., pp. 53-56.

[5] *Ibíd*., p. 54.

[6] Hick. *Problems of Religious Pluralism*, *op. cit.*, p. 51. En efecto, de acuerdo con la teología dogmática es esencial para el cristianismo "entenderse a sí mismo como la religión absoluta, dispuesta para todos los hombres, la cual no puede reconocer que ninguna otra religión tenga el mismo derecho" (Rahner. "Christianity and the Non-Christian Religions", en: *Theological Investigations*, vol. V, Darton, Logman & Todd, Londres, 1966, p. 117). El presupuesto básico de esta tesis, como explica Rahner, consiste en que para el cristianismo una religión válida y acorde con la ley no puede ser una relación entre Dios y los hombres instituida por ellos mismos a partir de su propia autoridad, basada en su propia interpretación de la existencia humana o en una experiencia que algún ser humano haya tenido por sí mismo. Por el contrario, una religión válida y acorde con la ley es aquella instituida libremente por Dios mediante su revelación a los hombres. Ahora bien, una relación establecida de esta manera es básicamente la misma para todos los hombres porque "descansa sobre la Encarnación, muerte y resurrección de la única Palabra de Dios hecha carne. El cristianismo es la interpretación hecha por Dios en su propia Palabra de la relación de Dios con los hombres, fundada en Cristo por Dios mismo" (*ibíd*., p. 118). Así, el carácter único de Cristo, el único hijo de Dios, fundamenta el carácter único del cristianismo y, en el catolicismo, de la Iglesia.

es tratado como un objeto que debe o bien ser dejado por fuera de la verdad o convertido a ella, en lugar de como un sujeto capaz de dialogar. No hay nada que pueda enseñarme, nada que yo pueda necesitar de su (falsa) tradición, ya que la mía posee la plenitud de la verdad y el sentido. El diálogo no es aquí ni posible ni necesario, porque no hay ni un interlocutor, ni una meta que pueda ser alcanzada mediante la comunicación. En este sentido, la única base común que una tradición exclusivista se esfuerza por encontrar es el medio adecuado para transmitir su propia norma y verdad. La única forma de conversación que genera es la que tiene por finalidad la conversión (cuando no la erradicación completa) del otro. En consecuencia, la tradición del otro y su forma de vida son consideradas errores e impedimentos que hay que remover. A lo sumo, son tenidas en cuenta con el propósito de conocer mejor al pueblo que se quiere convertir y se utilizan como instrumentos para tal proceso, como en el caso de la "extirpación de idolatrías" practicada por los españoles en la conquista-evangelización de América,[7] o como ocurre aún hoy con la "inculturación del evangelio" en el trabajo misional con comunidades étnicas.

Como resultado, podemos afirmar que la actitud correcta para el diálogo se opone al exclusivismo. Evidentemente, aquella actitud debe permitir la participación equitativa de múltiples visiones de mundo, otorgándoles al menos cierto grado de verdad y razonabilidad. Esto significa que para el diálogo debe ser un presupuesto cierta clase de equidad epistemológica. "Equidad" no significa aquí identidad o equivalencia con respecto a la verdad, como si algo semejante pudiera ser medido. Más bien, significa la necesidad de evitar una tesis negativa a priori sobre la confiabilidad del interlocutor. En un nivel muy básico, la equidad a la que nos referimos implica que el diálogo debe renunciar desde el principio al uso de la fuerza en cualquiera de sus formas, entendiendo por "fuerza" cualquier acción

[7] Cfr. Rocha, Miguel. *El héroe de nuestra imagen*, Convenio Andrés Bello, Bogotá, 2004.

> que trate de influenciar el punto de vista y las actitudes internas o externas de los hombres sin apelar a su inteligencia individual y a su libre consentimiento y sin permitirle a la otra persona, básica y realmente, al menos la posibilidad interna y también externa de decir *no* a la posición que se trata de mediar y transmitir.[8]

Esta primera presuposición, por obvia que sea, trae consigo arduas dificultades. En el siguiente capítulo indagaremos qué quiere decir la participación equitativa de múltiples visiones de mundo en el diálogo. Por ahora, nos limitaremos al problema teórico de fundamentar epistemológicamente esta equidad, es decir, a la cuestión de cómo entender la posición con respecto a la verdad de afirmaciones universales que son heterogéneas y contradictorias.

Al respecto, la posición inclusivista ofrece una alternativa al exclusivismo. Según esta alternativa, puede haber cierto grado de verdad y alguna posibilidad de salvación en otras tradiciones religiosas, pero dependen de la verdad y el poder soteriológico supremos de una religión única. Así, tanto las similitudes como las diferencias son interpretadas a partir de los criterios de un único sistema religioso. Dado que este pretende ser universal y definitivo, se considera que su norma está escondida, subyace en otras tradiciones, incluso si sus miembros no son conscientes de ello. Un ejemplo bien conocido de esta posición es la teoría del *cristianismo anónimo* propuesta por Rahner. Para este teólogo,

> Si, de un lado, concebimos la salvación como algo específicamente cristiano, si no hay salvación lejos de Cristo [...] y si, de otro lado, Dios ha dispuesto esta salvación real, verdadera y seriamente para todos los hombres —estos aspectos no pueden reconciliarse de ninguna otra manera que aceptando que todo ser humano se encuentra real y verdaderamente expuesto a la influencia de la Gracia divina, la cual ofrece una unión interior con Dios y por medio de la cual Dios se comunica

[8] Rahner, "Dialogue Within a Pluralistic Society", *op. cit*., p. 33.

> a sí mismo; así el individuo asuma una actitud de aceptación o rechazo hacia esta Gracia.[9]

De este modo, los devotos de otras religiones, quienes no han sido directamente expuestos a Cristo, pueden experimentar la Gracia universal de Dios en sus religiones. Pero esta Gracia y su poder de salvación universal se encuentran mediados por Jesucristo y la Iglesia Católica. Esta es la manera como Rahner reconcilia la exclusividad de Cristo, el carácter absoluto de la religión cristiana y la Gracia universal de Dios que se dirige hacia todos los hombres. Otras religiones pueden conducir hacia la salvación pero sólo en tanto que son *alcanzadas* por la Gracia de Dios, por cuenta de Jesucristo, aun si no lo saben.[10]

Posturas semejantes pueden ser encontradas entre muchas de las tradiciones religiosas del mundo. Si bien es cierto que estas posiciones ofrecen una visión más tolerante de los otros, no consiguen sin embargo hacerle justicia a su autonomía y originalidad. La dificultad radica en que interpretan a los otros desde una perspectiva extraña, transformándolos en lo que no son y haciendo difícil escuchar lo que realmente dicen.[11] La diferencia del otro es interpretada como una clase de ignorancia de su verdadera identidad[12] y como un producto de la carencia de la religión superior. Mientras pertenecen a una religión, secretamente hacen parte de otra, pero lo desconocen. Así, la diferencia real es negada y, consecuentemente, los otros no pueden participar de manera equitativa en el diálogo, puesto que carecen de la posibilidad de ofrecer una contribución significativa y rica a la perspectiva dominante. Por el contrario, el diálogo

---

[9] Rahner. "Christianity and the Non-Christian Religions", *op. cit*., p. 123.

[10] Para Rahner lo afirmado por esta tesis "es realmente también enseñado por la Constitución de la Iglesia del Vaticano II (no. 16). De acuerdo con este documento aquellos que aún no han recibido el evangelio y esto sin ninguna falta de su parte [...] tienen la posibilidad de la salvación eterna". Rahner. "Anonymous Christians", en: *Theological Investigations*, vol. VI, *op. cit*., p. 397.

[11] Gilkey, Langdon. "Plurality and its Theological Implications", en: Hick, John y Knitter, Paul (eds). *The Myth of Christian Uniqueness*, SCM Press, Londres, 1987, p. 42.

[12] Coward, *op. cit.*, p. 38.

claramente demanda un modelo de comunicación que no privilegie una perspectiva sobre las otras.

La cuestión fundamental aquí es que la pluralidad de perspectivas religiosas contradictorias no parece aceptar una solución unilateral, como la de las interpretaciones exclusivistas o inclusivistas, en las cuales todas las diferencias son explicadas desde un solo punto de vista, sin considerar lo que los otros tienen que decir sobre sí mismos. Esto es así porque, además de los problemas éticos implicados en el asunto, una tradición que proclama ser universalmente verdadera y relevante, pero que no puede ni escuchar las posiciones de los otros, ni superar las dificultades que estos le imponen, resulta problemática en términos de su propia norma de universalidad.[13] Para pretender que sus afirmaciones son universales y válidas, una tradición debe ser capaz de considerar, interpretar y explicar las contradicciones planteadas por otra tradición con pretensiones de universalidad, pero entendiendo dichas afirmaciones contradictorias en sus propios términos. En su ensayo sobre el diálogo en una sociedad plural, el mismo Rahner esgrime este argumento:

> Una visión de mundo esencialmente universal [...] puede realizar afirmaciones universales sólo si se abre a sí misma a todo y trata en esta forma de descubrir el "no" fundamental de su oponente dentro de sí misma. Ella puede realizar una afirmación universal sólo si conoce que ésta supera este "no" fundamental dentro de ella misma, mediante un "sí" más completo que enfrenta el "no" y por medio del cual se pone en riesgo a sí misma.[14]

Concluyendo, a partir de estas consideraciones es posible sugerir una primera característica de la actitud epistemológica básica necesaria para el diálogo: la presuposición de una suerte de equidad de las posiciones respecto de su *participación* en la verdad. Como dijimos, esto no

---

[13] Cfr. Cobb, John. "Beyond 'Pluralism' ", en: D'Costa, Gavin (ed). *Christian Uniqueness Reconsidered*, *op. cit*., p. 92. En el siguiente capítulo volveremos sobre este argumento.

[14] Rahner, Karl. "Dialogue Within a Pluralistic Society", *op. cit*., p. 40.

significa identidad o equivalencia, sino la exigencia de renunciar al uso de la fuerza para permitir la expresión libre y completa de posiciones heterogéneas. Desde el punto de vista epistemológico, esta renuncia a la fuerza significa que una condición para la legitimidad de las propias afirmaciones en el diálogo es considerar las afirmaciones con pretensiones de universalidad expuestas por el otro *en sus propios términos.* En este sentido, el diálogo es necesario en una sociedad plural como "el único modo posible de coexistencia, un modo que no existía antes".[15] Ciertamente, aun si parece paradójico, la única manera en que una tradición puede permanecer fiel a sus pretensiones de verdad absolutas y universales es abriéndose a los otros en el diálogo.[16] Esto implica, por supuesto, que el diálogo es una forma de comunicación no coercitiva en la cual las visiones de mundo heterogéneas pueden participar en igualdad de condiciones.

Sin embargo, esta equidad epistemológica, que hasta ahora aparece como una presuposición, no ha sido aún fundamentada. Debe ser demostrada de una forma que supere las carencias de las posiciones inclusivistas. Al respecto, hay dos modelos que ofrecen posibles fundamentos. Estos representan polos opuestos y a la vez típicos de la reflexión teórica sobre la verdad y el conocimiento propios de los discursos religiosos. Por eso, implican imágenes contrarias (y muy comunes) sobre el diálogo interreligioso. Un modelo se basa en una presuposición según la cual la única manera de garantizar la equidad es mediante una teoría metafísica capaz de conciliar las diferentes corrientes de la pluralidad religiosa en un sistema único.[17] El otro niega el estatus epistemológico de la religión y propone el uso de un sistema de valores y principios seculares y científicos para regular la comunicación interreligiosa. Consideremos ahora una versión de cada una de estas posiciones.

---

[15] *Ibíd.*, p. 35.

[16] Sobre esto volveremos en el numeral 3.1.

[17] A pesar de que, como veremos, este modelo implica teorías claramente inclusivistas, es necesario considerarlo separadamente como un exponente de base común de corte metafísico.

2.2. Dos polos opuestos: el esencialismo y el naturalismo

a. ¿Una solución metafísica?

Interpretando el problema del conflicto entre pretensiones de verdad exclusivamente en términos de la cuestión acerca de la "naturaleza" de la Realidad suprema, Masao Abe propone un acercamiento a la pluralidad religiosa desde la doctrina del *Tri-Kaya* (los tres cuerpos de Buda), tomada del budismo Mahayana. Al parecer, para este autor, tanto la finalidad como la condición del diálogo y el entendimiento mutuo entre religiones consiste en alcanzar un consenso sobre la naturaleza de la Realidad última, capaz de explicar todas las diferencias doctrinales integrándolas en un sistema universal.[18] Como veremos, esta posición implica una noción contradictoria de la base común, la cual hace que el diálogo resulte una empresa imposible e inútil desde el principio, y produce una imagen errónea de esta praxis comunicativa.

De acuerdo con la doctrina de los tres cuerpos de Buda (*Tri-Kaya*), éste se manifiesta en tres niveles o formas. En primer lugar tenemos al Buda histórico, Gautama, denominado *nirmana-kaya*, "el cuerpo fenoménico o el cuerpo de transformación".[19] A pesar de ser una realización del *Dharma*, Gautama Buda estaba condicionado por el espacio, el tiempo y las contingencias históricas, del mismo modo que estaba sujeto a la muerte física. Pero en un nivel simultaneo, él es *sambhoga-kaya*, "el cuerpo de bienaventuranza o plenitud",[20] el cual, libre de tiempo y espacio, es eterno y sin-forma. Sin embargo, este cuerpo de Buda permanece determinado por las virtudes alcanzadas, que lo hacen manifestarse como, por ejemplo, el Amida Buda del budismo Tierra Pura, cuyas "virtudes son la vida y la luz inmensurables",[21] o el Buda Mahavairocana, manifestación solar del Despierto contemplado

---

[18] Abe, Masao. "A Dynamic Unity in Religious Pluralism", en: *Buddhism and Interfaith Dialogue*, Macmillan, Hong Kong, 1995, p. 35.

[19] *Ibíd*., p. 26. En inglés: apparitional body or transformation-body.

[20] *Ibíd*., p. 27. En inglés: bliss-body or enjoyment-body.

[21] *Ibíd*., p. 28.

en algunas formas del budismo esotérico. Finalmente, el tercer cuerpo de Buda, el cual no es afectado ni siquiera por las múltiples virtudes, es el *Dharma-kaya*, "el cuerpo-verdad". Este es el *Dharma* mismo, el fundamento último de la realidad, absolutamente libre de cualquier determinación.

El *Dharma-kaya* es comúnmente descrito en el budismo Mahayana con la palabra *Śunyata*, "vacuidad". En términos generales, para la filosofía budista, esto significa que no hay ninguna substancia permanente detrás del cambiante mundo fenoménico.[22] Toda existencia depende de causas y condiciones externas,[23] lo cual equivale a afirmar que dado que *todo* carece de una existencia independiente, está vacío de una naturaleza intrínseca. En palabras de Nagarjuna:

> La naturaleza de las cosas que es dependiente es llamada vacuidad, porque la naturaleza que es dependiente está vacía de una naturaleza interna [...] Si las cosas fueran por su propia naturaleza (*svabhavatah*), deberían existir aun sin el agregado de las causas y las condiciones (*pratyakhyayapi hetupratyayam*). Pero ellas no existen de ese modo. En consecuencia, se dice que las cosas están vacías de una naturaleza intrínseca y son vacías.[24]

Sin embargo, *Śunyata,* como explica Abe, antes que un vacío estático es una constante actividad de vaciamiento. Como consecuencia, al negar

---

[22] Este principio fundamental del budismo es conocido en la tradición Theravada como la doctrina de Anatta (no-ser). Para una explicación completa y profunda al respecto ver Rhaula, Walpola. *What the Buda Taught*, Gordon Fraser Gallery, Londres, 1979: "Lo que llamamos 'ser' o 'individuo' o 'yo' [...] sólo es la combinación de un grupo de fuerzas físicas y mentales siempre cambiantes, las cuales pueden ser divididas en cinco grupos o agregados *(pañcakkhandha)*", p. 20.

[23] Este es el principio de *Paticca-samupp-da* (génesis condicionada), el cual puede expresarse en una fórmula: "Si esto es, eso es; del surgimiento de esto, aquello surge; si esto no nace, aquello no nace; cuando esto cesa, aquello cesa". Ver Inada, Kenneth. "Introductory Essay", en: Nagarjuna. *A Translation of his Mulamadhyamakakarika*, The Hokuseido Press, Tokyo, 1979, p. 17.

[24] Nagarjuna. *Vigrahavyavartani*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1990, XXII, p. 107.

cualquier forma "constantemente niega su propia carencia de forma y toma varias formas libremente y sin obstáculos".[25]

A partir de esta interpretación de *Śunyata,* Abe propone un principio explicativo para aproximarse a la pluralidad de afirmaciones religiosas contradictorias sobre la Realidad suprema, así como a la diversidad de nombres y formas con que esta se manifiesta en las religiones del mundo. Todas estas versiones contradictorias son integradas en un modelo basado en la doctrina del *Try-Kaya*. Los "Señores" (es decir, las figuras religiosas históricas) y los dioses personales (que poseen virtudes particulares) adorados alrededor del mundo, serían diferentes "cuerpos de transformación" y "cuerpos de bienaventuranza" a través de los cuales *Dharma-kaya*, la absoluta "apertura sin ataduras", se manifiesta a sí mismo mientras se vacía de vacío. De este modo, todos ellos pueden ser considerados igualmente válidos, a pesar de ser diferentes e incluso contradictorios, puesto que "la Realidad última para todas las religiones es comprendida como sin-forma, sin-color, sin-nombre, ilimitada, impersonal "'Apertura' o 'Vacío'".[26]

Según Abe, las tradiciones religiosas teístas, en nombre del diálogo, "deben superar sus formas tradicionales centradas en un Dios personal"[27] y aceptar la interpretación budista de la Realidad última. Para él esta opción no representa, sin embargo, ni un imperialismo budista ni una solución arbitraria, porque *Śunyata* permite tomar "una posición sin-posición que hace otras posiciones posibles y vivas en una armonía dinámica";[28] esto es, una posición libre de cualquier posición particular dado que el énfasis es puesto en el aspecto auto-negante, antes que en el auto-afirmativo de la suprema Realidad. Abe piensa que "cuando lo divino, Dios o Buda, es considerado como auto-existente, permanente y substancial, nuestra idea de lo divino se vuelve autoritaria, impositiva

---

[25] Abe, Masao, *op. cit*., p. 28.

[26] *Ibíd*., p.32.

[27] *Ídem.*

[28] *Ibíd*., p. 37. Los argumentos que Abe propone para demostrar que su propuesta no es ni arbitraria ni imperialista se encuentran en su artículo: "Buddhist-Christian Dialogue: Its Significance and Future Task", en: *Buddhism and Interfaith Dialogue*, *op. cit.*, pp. 3-16.

e intolerante. En cambio, cuando lo divino, Dios o Buda, es considerado auto-negante, relacional y no-substancial, la idea de lo divino resulta compasiva, amorosa y tolerante".[29]

Así, dado que *Śunyata* se niega y vacía a sí mismo, puede negar su carácter último y dárselo a una forma particular de Dios personal. Como resultado, la "Apertura sin Ataduras" puede ser la base común para el entendimiento mutuo que no excluya las diferencias ni las particularidades de cada religión.

Pero, evidentemente, si la condición necesaria para el diálogo entre religiones es compartir una posición básica acerca de la naturaleza de la suprema Realidad, y esta posición pertenece a una tradición, entonces la posibilidad misma del diálogo se pierde de antemano. En efecto, la diferencia es esencial al diálogo: este sólo es necesario porque existen posiciones diferentes y desacuerdos.[30] Consecuentemente, el problema no es cómo eliminar la diferencia y unificar las perspectivas alcanzando un consenso universal, sino cómo coordinar puntos de vista contradictorios y lógicas heterogéneas respetando su particularidad inalienable. Esta función coordinadora se pierde completamente cuando el diálogo comienza a partir de un acuerdo básico cuyo contenido pertenece a una de las posiciones interlocutoras. Si todas las contradicciones se explican e interpretan desde un consenso universal unilateral, que además pretende ser el punto de partida, entonces el diálogo no ofrece iguales oportunidades de participación a todas las posiciones. Como resultado, el encuentro comunicativo no es más que una estrategia para convertir a los participantes a una fe particular. En este sentido, la propuesta de Abe es típicamente inclusivista.

No obstante, nos muestra, en negativo, algunos elementos fundamentales de la estructura del diálogo. En primer lugar, nos lleva a pregun-

---

[29] *Ibíd*., p. 13.

[30] Como señala Heisig, "armonizar las diferencias y acentuar las similitudes, por muy magnánimo que sea el gesto de compensación a los antiguos enemigos, es inaceptable en el contexto del diálogo en tanto que sirve para eliminar o debilitar el sentido de otredad del encuentro. No es posible volverse hacia atrás para ver la fe del otro si se ha perdido la seguridad del propio pie de apoyo". Heisig, James. *Diálogos a una pulgada del suelo. Recuperar la creencia en una época interreligiosa*, Herder, Barcelona, 2005, p. 152.

tarnos si la condición de posibilidad para el diálogo entre religiones debe ser un consenso metafísico. ¿Una base común semejante es en realidad necesaria? Creer esto generalmente supone entender el diálogo únicamente como una discusión de corte filosófico o teológico, orientada a descubrir la verdad sobre la naturaleza de lo divino y cuestiones semejantes mediante una disputa argumentativa. Así, podría resolver para siempre las divergencias entre tradiciones. Pero este modelo de diálogo, en primer lugar, no sólo ignora los problemas de la dimensión práctica de la diversidad religiosa, sino que además implica una comprensión bastante estrecha de la dimensión teórica.[31] El problema no consiste ni en decidir cuál posición es la verdadera mediante la aplicación de un conjunto de reglas argumentativas que se consideran universales, pero que en realidad sólo responden al ideal de racionalidad de una tradición, ni en encontrar una forma de integrar todas las verdades contradictorias en un sistema universal sintético. Esto significaría o bien la conversión de todos los participantes a una religión, o la fundación de una nueva doctrina religiosa en medio de las ya en conflicto. En segundo lugar, este modelo descansa sobre una contradicción. Si el objetivo del diálogo es alcanzar un acuerdo metafísico y al mismo tiempo este es su punto de partida, ¿qué queda entonces por hacerse? La base común para el diálogo resultaría ser al mismo tiempo aquello hacia lo que el diálogo se dirige, es decir, su resultado.

Parece, entonces, que aun si la base común requerida para el diálogo es una "posición sin posición", esta no puede ser pensada como un con-

[31] Al respecto resulta muy esclarecedora la distinción que hace Panikkar entre *diálogo dialéctico* y *diálogo dialogal*. El primero "presupone la racionalidad de una lógica aceptada recíprocamente como juez del diálogo, un juez por encima de las partes implicadas. Pero la dialéctica puede ser entendida de otra manera: no como la confrontación de dos *logoi* (personas) en un duelo caballeresco ante el tribunal inapelable de la diosa Razón, sino más bien como un *legerin* (encuentro) de dos «dialogantes» que se escuchan recíprocamente para intentar comprender lo que la otra persona está diciendo y, más aún, lo que quiere decir" (Panikkar, Raimon. *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*. Herder, Barcelona, 2006. p. 31). El segundo, en cambio, no pretende convencer ni vencer al otro, no busca la verdad presuponiendo la aceptación de un campo lógico universal, sino que incluyendo tanto la razón como el sentimiento, el concepto y el símbolo, parte de la confianza recíproca y se aventura hacia lo desconocido. Implicar todo nuestro ser en un encuentro con el otro en el cual "comprendo para ser comprendido", puede ser considerado como "el acto religioso por excelencia" (*ibíd*., pp. 49-57).

senso metafísico. Una posición sin posición que implique una interpretación metafísica de la Realidad suprema es siempre una posición. Por el contrario, el reto consiste en encontrar la manera de hacer posible la participación de discursos heterogéneos, cada uno de los cuales se basa en su propio sistema metafísico, en una discusión cuyo modelo y cuyos fines no resultan todavía claros para nosotros, e incluso tal vez deban ser el primer asunto a decidir en cada escenario particular de diálogo.[32]

En conclusión, un consenso metafísico no ofrece un fundamento apropiado para la equidad epistemológica presupuesta por el diálogo. Sin embargo, al considerar este modelo hemos ganado un mejor entendimiento del tipo de base común necesaria, en el nivel teórico, para hacer posible el diálogo. Ahora resulta claro que el problema principal consiste en determinar cómo deberíamos tratar la alteridad y la heterogeneidad, la diferencia y el carácter irreconciliable de las múltiples verdades religiosas, en vistas a posibilitar su participación equitativa en un encuentro comunicativo. En este sentido, lo que necesitamos es determinar las condiciones de posibilidad para el *proceso mismo del diálogo*. En efecto, la función de estas condiciones no consiste únicamente en abrir el espacio para conversar, sino principalmente en regular el proceso comunicativo. ¿Cómo pueden dialogar verdades incompatibles sin tener que reducir sus diferencias a una interpretación universal de la Realidad suprema? Y, ¿cuáles deberían ser entonces el propósito y los fines del diálogo interreligioso si no se trata de llegar a conclusiones metafísicas? Consideremos ahora otra posición típica que pretende solucionar el conflicto entre pretensiones de verdad, así como regular la comunicación entre ellas.

b. La disolución naturalista del problema

Luego de haber encontrado que un consenso metafísico no constituye una base común adecuada para el diálogo interreligioso, y habiendo

[32] Cfr. Heisig, *op. cit*., y Panikkar, *op. cit*., p. 75: "el punto de partida (para el diálogo) consiste en establecer juntos el camino que se ha de recorrer. El método de la interculturalidad no puede proponerse a priori".

identificado que aquello que necesitamos son los principios para coordinar un encuentro comunicativo entre personas que profesan creencias contradictorias, podría preguntarse si no deberíamos volver nuestra atención hacia alguna clase de elementos empíricos y factores verificables, propios de la pluralidad religiosa, en busca de un fundamento epistemológico más "certero" para el diálogo. ¿Una interpretación naturalista de la diversidad religiosa podría ofrecernos una base común apropiada?

De acuerdo con las interpretaciones naturalistas del universo, no hay necesidad de contar con interpretaciones religiosas.[33] Para aquellas es posible aproximarse y explicar todos los fenómenos utilizando conceptos y métodos no religiosos, lo cual aplica también para interpretar los fenómenos religiosos mismos, explicándolos como proyecciones y creaciones humanas. Desde el punto de vista naturalista, los hechos religiosos no son religiosos; o bien existen para cumplir funciones psicológicas[34] y sociales,[35] son instrumentos de dominación y explotación de un grupo o clase social sobre otro, o son producto del engaño y la ignorancia.[36] A pesar de que puede satisfacer cualquiera de estos fines, el campo de la experiencia y la creencia religiosas no cumple una función epistemológica por sí mismo. Los discursos religiosos no cuentan

---

[33] Ver la discusión sobre la ambigüedad religiosa del universo en Hick, John. *An Interpretation of Religion*, Macmillan, Londres, 1991.

[34] Para Freud, por ejemplo, como es sabido, el origen de la organización social, las restricciones morales y la religión se encuentra en la conmemoración ritual del parricidio primordial, siendo el padre proyectado como Dios. Cfr. Freud, Sigmund. *Totem and Taboo*. *Psychological Works*, vol. XIII, Hogarth, Londres, 1962, p. 142-143. (Versión en castellano: *Tótem y tabú*, Alianza, Madrid, 1969.)

[35] Por su parte, Durkheim ve el origen de la religión en la experiencia del encuentro periódico y ritualizado de un grupo, el cual es proyectado y externalizado como Dios. Consecuentemente, su función consiste en intensificar la lealtad a la sociedad haciendo que las personas dependan de ella. Cfr. Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of the Religious Life*. George Allen and Unwin, Londres, 1968, pp. 206 y 225. (Versión en castellano: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid, 1993.)

[36] Taylor, por ejemplo, siguiendo a Auguste Comte, describe el animismo como "la infante filosofía de la humanidad" que pertenece a "los estratos más bajos de la cultura mental". Una vez que una cultura ha alcanzado un estado más desarrollado, como el científico, cesa la necesidad de la religión. Cfr. Tylor, Eduard. *Primitive Culture*, Murray, Londres, 1913, p. 431. (Versión en castellano: *Cultura primitiva*, Ayuso, Madrid, 1976.)

con valor cognitivo en tanto que no ofrecen un conocimiento válido del universo. Pueden tener valor psicológico o literario, pueden sacar a la luz algunas realidades antropológicas, sociológicas o lingüísticas, pueden ofrecer valores éticos y morales, pero, al carecer de referentes, simplemente no pueden ofrecer ninguna información verdadera.[37]

Ahora bien, si las visiones de mundo religiosas carecen de estatus epistemológico, ¿cómo podemos hablar acerca de un conflicto entre pretensiones de verdad? Los problemas teóricos planteados por la pluralidad religiosa simplemente deben ser disueltos. Todas las afirmaciones doctrinales son equivalentes, pues ninguna de ellas puede ser comprobada y, por lo tanto, de ninguna puede considerarse que transmita un enunciado verdadero. De este modo, una base común externa y no religiosa podría ser utilizada para regular las relaciones interreligiosas. La racionalidad científica y los valores seculares, que disfrutan de una posición privilegiada por su capacidad de ofrecer un conocimiento válido del mundo y ordenar la sociedad racionalmente, podrían funcionar como principios regulativos.

Esta posición cuenta con cierta aceptación tanto entre personas religiosas como no religiosas, y de hecho representa uno de los ideales del proyecto de la modernidad, el cual privilegia la racionalidad instrumental. Incluso un autor pluralista como Paul Knitter considera que dado que la ciencia moderna provee a todas las religiones con un "mito común de creación", a partir del cual se produce una narración ética común, esta puede ayudar a regular las relaciones entre tradiciones.[38] Pero la posición naturalista presenta al menos tres problemas fundamentales que la invalidan como una base común apropiada para el diálogo entre religiones.

---

[37] La verdad aquí es entendida en el sentido referencial, enfatizado por las ciencias positivas, como la propiedad de los enunciados de expresar adecuadamente las características de algo existente. Una proposición sin referente, consecuentemente, es falsa. Y dado que la existencia de la mayoría de los "objetos" descritos por las doctrinas religiosas no ha sido ni puede ser probada mediante métodos científicos, estas doctrinas simplemente no ofrecen conocimiento alguno sobre el mundo exterior.

[38] Para una crítica a la propuesta de Knitter ver D'Costa, Gavin. *The Meeting of Religions and the Trinity*, T & T Clark, Edimburgo, 2000, pp. 30-40.

En primer lugar, como vimos, esta postura no acepta la "realidad" y validez de las afirmaciones religiosas y al hacer esto niega los elementos característicos de la creencia religiosa. En este sentido, privilegiar una posición externa que considera lo religioso como producto de una proyección, con el fin de que esa posición gobierne el diálogo, implica una alienación de las tradiciones religiosas. Presumiblemente ninguna persona religiosa desearía participar en un diálogo basado en la presuposición de la falencia cognitiva de las religiones, esto es, en un diálogo entre sistemas ilusorios. Sin respeto hacia la pretensión fundamental de las religiones, la pretensión de referirse a la realidad, toda proposición expresada en un diálogo interreligioso es un contrasentido. Semejantes proposiciones implicarían una contradicción pragmática, tal y como si alguien dijera en una conversación: "afirmo X, pero no me lo creo".

De otro lado, si la religión es reducida a su dimensión moral, el diálogo entre religiones se disuelve en un diálogo entre sistemas éticos. Sin embargo, diferentes sistemas morales implican diferentes sistemas de justificación y argumentación moral para determinar qué es una buena razón. Como resultado, tendríamos que enfrentar un grave problema (sobre el cual regresaremos en el siguiente capítulo): elaborar una teoría de la justificación y la argumentación moral que nos permita determinar qué es una buena razón en una discusión multi-ética. Ahora bien, los valores seculares representan un sistema moral entre otros. Y desde el punto de vista moral no existe ninguna razón a priori por la cual un sistema de valores debería regir sobre otros. En consecuencia, una teoría de la argumentación moral interreligiosa no puede construirse sobre la base de un sistema moral particular (ya sea secular o religioso).

En segundo lugar, es importante notar que las pretensiones de verdad religiosas no son, como las científicas, pretensiones de verdad en sentido referencial. La verdad que las afirmaciones propias de las tradiciones religiosas buscan expresar se relaciona con un descubrimiento del sentido que pretende orientar la vida humana. Aun si aceptamos que carecen de valor cognitivo, en el corazón de las tradiciones religiosas se levanta un sentimiento que afirma que la vida humana no puede ser completamente comprendida mediante "verdades materiales" y descripciones físicas.

Las afirmaciones religiosas envuelven otras dimensiones de la vida humana que no pueden ser reducidas a interpretaciones naturalistas sin perder su sentido característico, del mismo modo que la arquitectura no puede ser reemplazada por la ingeniería ni la literatura por la historia.

En este sentido, desde una perspectiva wittgensteiniana, puede afirmarse que las cosmovisiones religiosas y científicas constituyen diferentes juegos de lenguaje, cuyos fines, reglas y contextos son heterogéneos y en consecuencia no existe una base común sobre la cual puedan comunicarse. No obstante, las verdades religiosas producen visiones de mundo que cuestionan a las teorías científicas y seculares, y viceversa. De esta forma, las tradiciones religiosas se encuentran de por sí inmiscuidas en un diálogo existencial con las visiones de mundo y las formas de vida científicas y seculares. La religión cuestiona a la ciencia tanto como es cuestionada por esta. Se trata de un cuestionamiento que frecuentemente adquiere la forma de una demanda de justificación ética de los métodos y resultados de la ciencia, pero en general implica una pregunta por el sentido de la ciencia para la vida humana.[39]

Por lo tanto, es claro que aun negando cualquier función referencial del discurso religioso, persiste el problema de cómo regular la interacción entre discursos heterogéneos. Las visiones de mundo surgidas de la ciencia y los valores seculares se encuentran en la misma relación con respecto a las tradiciones religiosas que estas entre sí.

Finalmente, debemos considerar que un gran número de tradiciones religiosas pretenden ser vías hacia un "conocimiento supremo". Esto es, un conocimiento que no puede ser alcanzado por ningún otro medio y que pretende referirse a la Realidad última.[40] Ahora bien, diferentes

[39] Aquí es importante tener presente que la ciencia, lejos de ser una actividad cultural neutral, supone un complejo grupo de condiciones sociales, políticas e históricas que determinan directamente la investigación y los intereses científicos. Esto significa que algunas prácticas sociales y modos de vida pertenecen intrínsecamente a la ciencia. Cfr. Feyerabend, Paul. *Science in a Free Society*, NLB, Londres, 1978. (Versión en castellano: *La ciencia en una sociedad libre*, Siglo XXI, Bogotá, 1982.)

[40] Sobre la aspiración a lo Real como centro de toda vivencia religiosa, cfr. Eliade, Mircea. *The Sacred and the Profane*, Harcourt Brace, San Diego, 1987. (Versión en castellano: *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid, 1973.)

caminos religiosos hacia el conocimiento poseen sus propios métodos y reglas y ofrecen evidencias y resultados. Dado que cualquier sujeto que siga el camino prescrito puede alcanzar los fines descritos, se supone que los elementos de cada camino son "objetivos". Por lo demás, todo el sistema de una tradición religiosa se fundamenta, generalmente, en una ontología coherente que especifica qué significa conocer y distingue el campo de realidad al que intenta acceder separándolo de otros campos, como por ejemplo el que investigan las ciencias positivas. En consecuencia, la visión positivista sólo puede prevalecer como una posición absoluta si se convierte en una ideología, cerrándose a cualquier otra posibilidad y volviéndose de este modo pseudo-científica.[41] También en este sentido la ciencia se encuentra llamada e invitada a dialogar con las tradiciones religiosas.

En conclusión, la racionalidad científica y los valores seculares ofrecen una visión de mundo entre las otras. Constituyen juegos de lenguaje y formas de vida tal y como lo hacen las tradiciones religiosas. Ahora bien, como lo mostró Wittgenstein, los juegos de lenguaje se enraízan en formas de vida y se regulan según sus propias reglas.[42] Las reglas de un juego de lenguaje no pueden ser usadas para coordinar la interacción de juegos diferentes sin violentarlos. Así, utilizar la racionalidad científica y ciertos valores seculares como base común para las relaciones comunicativas entre religiones no posibilita un diálogo real. Por el contrario, debería dárseles un lugar como interlocutores en el diálogo junto a las otras tradiciones. En consecuencia, el problema persiste. ¿Cuáles son los principios regulativos que pueden hacer posible la comunicación entre juegos de lenguaje heterogéneos?

---

[41] Como lo ha mostrado Karl Popper, una de las principales características de las teorías científicas es la posibilidad de ser refutada. La apertura a la crítica, la refutación y la transformación constituyen el corazón mismo de la investigación científica, diferenciándola de la pseudo-ciencia, que tiende a aferrarse a un paradigma inamovible.

[42] Cfr. Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*, I, 23: "Aquí el término 'juego de lenguaje' pretende hacer prominente el hecho de que *hablar* un lenguaje es parte de una actividad o de una forma de vida" (Basil Blackwell, Oxford, 1963, p. 11e). "… si alguien pronuncia una frase y significa algo con ella o la entiende, esta persona está operando un cálculo de acuerdo con reglas definidas". (81, p. 38e) (Versión en castellano: *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona, 1988.)

Hasta el momento la actitud necesaria para el diálogo, que describimos como la presuposición de una equidad epistemológica entre tradiciones, no ha sido adecuadamente fundamentada ni elucidada en detalle. Sin embargo, hemos limpiado el terreno de varias concepciones erróneas sobre la posible base común para el diálogo y de algunas imágenes desorientadoras sobre su modelo y finalidad. Por lo menos ahora es mucho más claro el asunto de nuestra investigación. Para finalizar este capítulo, y antes de sugerir una conclusión en el nivel teórico, es importante considerar la discusión alrededor de la filosofía pluralista de las religiones, la cual procura brindar una interpretación de la diversidad religiosa más fructífera para el diálogo que las comentadas hasta el momento.

2.3. La discusión en torno a la filosofía pluralista de las religiones

a. La hipótesis pluralista

La teoría desarrollada por John Hick representa una de las propuestas más elaboradas y discutidas de la denominada posición pluralista en la filosofía de la religión contemporánea. Nos dedicaremos ahora a considerar esta propuesta y algunas de las críticas que se le han hecho, prestando especial atención a los aspectos que son relevantes para nuestra investigación sobre la dimensión epistemológica de la base común para el diálogo. Hick pretende ofrecer una interpretación de la pluralidad religiosa capaz de dar cuenta del hecho de que las diferentes tradiciones religiosas del mundo afirman poseer la verdad última y el camino soteriológico definitivo. Para él es necesario ir más allá del inclusivismo y del exclusivismo, que demuestran ser interpretaciones insuficientes. Esta necesidad se siente con mayor fuerza al considerar, en primer lugar, que las diversas afirmaciones religiosas, si bien son incompatibles entre sí, suelen sustentarse con la vida de los personajes y ejemplos históricos de cada tradición, todos los cuales son aparentemente equivalentes desde el punto de vista moral y religioso; y en se-

gundo lugar, que filosóficamente hablando, puede argumentarse que es tan legítimo y racional para los adeptos de una religión particular creer en sus preceptos y vivir de acuerdo con ellos, como lo es para los seguidores de cualquier otro credo aceptar los preceptos de su doctrina.[43] Esto es, que no puede afirmarse que sea más racional creer en una determinada doctrina religiosa que en otra.

La hipótesis central de la teoría de Hick puede formularse de la siguiente manera:

> Los grandes credos del mundo encarnan diferentes percepciones y concepciones, así como diferentes respuestas (consecuentes con estas concepciones) a lo Real o lo Definitivo, surgidas desde dentro de las principales formas culturales alternativas de ser humano; y dentro de cada una de ellas manifiestamente toma lugar el proceso de transformación de la existencia humana consistente en pasar del estar-centrado-en-sí-mismo al centrarse-en-la-Realidad. Por lo demás, este proceso

[43] La reflexión de Hick comienza con la consideración de la ambigüedad religiosa del universo, el cual puede ser experimentado y pensado tanto en términos naturalistas como religiosos, porque en general puede ser interpretado y construido de diferentes maneras (cfr. Hick. *An Interpretation of Religion*, *op. cit*., pp. 72-125). Para dar cuenta de este hecho, Hick toma de Wittgenstein el concepto de "ver-como" (seeing-as) y lo reformula en la noción de "experimentar-como" (*ibíd*., pp. 140-144; ver también Hick. "Seeing-as and Religious Experience", en: *Problems of Religious Pluralism*, *op. cit*.). El primer concepto fue utilizado por Wittgenstein para explicar que en el acto aparentemente puro de ver algo, hay un elemento de pensamiento: "vemos algo como lo interpretamos". Con el concepto más amplio de "experimentar-como", Hick busca mostrar que cada experiencia humana implica siempre una interpretación de objetos y situaciones, esto es, una percepción de sentido y significado en el mundo. Pero dado que tanto el sentido como el significado se articulan en el lenguaje de una comunidad particular, cada experiencia se encuentra condicionada socialmente y su sentido solamente puede ser aprehendido dentro del contexto particular del juego de lenguaje al que pertenece. Ahora bien, para Hick es enteramente racional que las personas vivan de acuerdo con sus diversas interpretaciones del universo, desde que estas se basen en experiencias dignas de confianza. De donde se sigue, además, que este carácter racional debe ser concedido por igual a cualquier creencia religiosa. El argumento de la racionalidad de la creencia es ejemplificado por Hick con las actividades de nuestra vida diaria, las cuales presuponen nuestra confianza en el carácter verídico de nuestra experiencia del mundo. Este carácter verídico de nuestra experiencia perceptual es asumido, no se requiere de ninguna demostración o justificación adicionales para confiar en él, a menos que haya alguna razón para dudar. De acuerdo con el mismo principio, es justificado, "racional, sano, razonable para aquellos cuya experiencia religiosa los lleva con fuerza a hacerlo, creer de todo corazón en la realidad de Dios" (*An Interpretation of Religion*, *op. cit*., p. 221).

> ocurre, hasta donde la observación humana puede decir, hasta el mismo punto en cada variante cultural. Así, las grandes tradiciones religiosas deben considerarse como "espacios" soteriológicos alternativos, o como "vías" a lo largo de las cuales los hombres y mujeres pueden encontrar salvación/liberación/iluminación/plenitud.[44]

A esta hipótesis se llega por vía inductiva. A pesar de que la diversidad del así llamado "fenómeno religioso" hace inapropiado hablar de una esencia de la religión, y de este modo despierta la sospecha sobre el hábito de llamar "religiones" a las diferentes tradiciones que reciben este nombre, Hick encuentra una vía alternativa para sortear el problema de la definición de la religión en el concepto de *parecido de familia* acuñado por Wittgenstein. Lo que el filósofo del lenguaje afirma acerca de los juegos de lenguaje puede ser aplicado a la multiplicidad de las tradiciones religiosas del mundo: "Estos fenómenos no tienen una cosa en común que nos haga usar la misma palabra para todos —pero se relacionan unos con otros en muchas formas diferentes".[45] Estas relaciones se establecen en una red de similitudes y diferencias, correspondencias y conexiones a partir de las cuales podemos llamar por el mismo nombre a un grupo de fenómenos, a pesar de que todos sus miembros no comparten exactamente las mismas características o no tienen una cosa específica en común. En efecto, en diferentes individuos de la familia "muchas características comunes se esfuman y otras aparecen".[46]

Ahora bien, Hick considera que hay un parecido de familia que se encuentra en la mayoría de las tradiciones religiosas (exceptuando las religiosidades indígenas). Se trata de una estructura soteriológica común[47] compuesta por tres elementos. En primer lugar, todas las tradiciones religiosas señalan una transición de un estado de insatisfacción y engaño a uno ilimitadamente mejor; esta transición puede describirse como "la

---

[44] Hick, John. *Problems of Religious Pluralism*, *op. cit.* p. 36.

[45] Wittgenstein, Ludwig, *op. cit*., p. 31e.

[46] *Ibíd*., p. 32e.

[47] Hick. *Problems of Religious Pluralism*, *op. cit.*, p. 69.

transformación de la existencia humana del estar-centrado-en-sí-mismo al centrarse-en-la-Realidad".[48] De este modo, todas aquellas tradiciones proclaman la existencia de una Realidad última, la Verdad, Dios, el Absoluto, el cual es el valor supremo, la plenitud del ser y la realización final de la vida humana. Esta creencia en lo Trascendente es el segundo elemento de la estructura soteriológica común de las religiones. Hick propone el término "lo Real" para referirse a este elemento:

> Este término ofrece la ventaja de ser familiar a todas las tradiciones sin ser la propiedad exclusiva de ninguna en particular. En el pensamiento cristiano no se presenta dificultad alguna en identificar a Dios, la realidad única existente, con lo Real. En el islam lo Real, *al Hagg*, es uno de los nombres de Allah. En la familia de credos hindúes resulta natural pensar en la realidad última, Brahman, como *Sat* o *Satya*, lo Real. Dentro del budismo Mahayana *Dharmakaya o Śunyata* es también denominado *Tattva*, lo Real. 'Lo Real' es entonces [...] el mejor nombre genérico con que contamos para aquello que es afirmado en las cambiantes formas de lo trascendente en las creencias religiosas.[49]

Finalmente, el tercer elemento de la estructura de salvación/liberación presente en las tradiciones religiosas consiste en la vía que cada una ofrece para alcanzar lo Real. Generalmente, la estructura soteriológica se incorpora dentro de cada tradición tomando la forma de un "núcleo cognitivo", cuyo contenido es una experiencia de lo Real y cuya forma básica es una visión de la realidad emanada de esa experiencia; tanto como articulándose en un "núcleo práctico", constituido por las formas de vida que surgen a partir del núcleo cognitivo.[50] La experiencia de lo Real y la consecuente visión de la realidad van unidas en tanto que lo Real es experimentado de acuerdo con las categorías, imágenes, ideas

---

[48] En el original ingles: "The transformation of human existence from self-centredness to Reality-centredness" . Hick. *An Interpretation of Religion*, *op. cit.*, p. 14.

[49] *Ibíd.,* p. 11.

[50] Hick. *Problems of Religious Pluralism*, *op. cit.,* p. 69. Hick usa las expresiones "cognitive core" y "practical core".

y símbolos propios del momento histórico y la cultura de la persona que tiene la experiencia, es decir, del fundador de una tradición religiosa. Esto significa que lo Real nunca puede ser experimentado en sí mismo. Siempre es *experimentado-como* en una variedad de formas condicionadas culturalmente.[51]

Aquí, el filosofo del pluralismo religioso asume el postulado epistemológico básico desarrollado por Kant, según el cual los objetos de nuestra experiencia consciente no son independientes de nuestra manera de percibirlos, sino que dependen de nuestro modo de representarlos; "porque la experiencia es ella misma una especie de conocimiento que implica el entendimiento; y el entendimiento tiene reglas que debo presuponer como existentes en mí antes de que los objetos me sean dados, y por lo tanto como existentes en mí a priori".[52] Así, de acuerdo con Kant, la experiencia sólo es posible en tanto que existen ciertos conceptos (las formas puras de la sensibilidad y las categorías) que constituyen a priori la estructura cognitiva del sujeto. Esto traza los límites del conocimiento, el cual sólo puede ser de las cosas como aparecen ante nosotros, mediante el trabajo de síntesis de los conceptos a priori, "y debe dejar la cosa en sí misma como ciertamente real per se, pero como desconocida para nosotros".[53]

En su epistemología de la experiencia religiosa, Hick aplica la distinción kantiana entre noúmeno y fenómeno para distinguir entre lo Real en sí mismo y lo Real como es experimentado y pensado en las diferentes tradiciones religiosas. De la misma manera que el noúmeno, permaneciendo siempre desconocido en sí mismo, ofrece cierta "información" que es aprehendida de acuerdo con el modo de representación propio de la mente humana para producir el mundo fenoménico de la experiencia, más allá del cual no se puede tener conocimiento; del mismo modo, lo Real es experimentado mediante categorías humanas,

---

[51] *Ibíd.*, p. 40; *An Interpretation of Religion*, *op. cit.*, p. 236.

[52] Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, translation by Norman Kemp Smith, Macmillan, Londres, 1929, Bxvii, p. 23. (Versión en castellano: *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1998.)

[53] *Ibíd.,* Bxx, p. 24.

las cuales producen varias formas de experiencia religiosa significativa. A diferencia de las categorías kantianas, los conceptos y estructuras de la experiencia religiosa "no son universales ni invariables, sino que por el contrario son relativos a la cultura".[54] Sin embargo, pueden ser clasificados en los conceptos de "Dios" —lo Real experimentado como *personal,* en las religiones teístas— y "lo Absoluto" —lo Real experimentado como *impersonal* en las religiones no teístas—.[55] Cada uno de estos conceptos ofrece contextos particulares para la relación entre los seres humanos y lo Trascendente, y permite diferentes respuestas, interpretaciones y formas de vida.

Finalmente, estos conceptos son esquematizados en formas concretas dentro del amplio campo de las experiencias religiosas como diferentes dioses o formas de lo absoluto. Esto es, como "*lo personal* y *lo impersonal* en términos de los cuales lo Real es humanamente conocido [...] Y el factor particularizante [...] es el rango de culturas humanas, que actualizan aspectos diferentes, aunque entrecruzados, de nuestro inmensamente complejo potencial para percibir lo trascendente".[56]

De esta manera, la hipótesis pluralista constituye una interpretación de la multiplicidad de religiones, en la cual estas aparecen como vías igualmente válidas mediante las cuales los seres humanos, históricamente condicionados, responden e interactúan con lo Real. ¿Qué clase de base común para el diálogo nos ofrece esta hipótesis? Y, ¿qué modelo para la práctica dialógica podemos derivar de ella?

b. Críticas y problemas

Para contestar estas preguntas debemos considerar algunas consecuencias importantes derivadas de la teoría de Hick. En primer lugar, la hipótesis pluralista permite un cambio de paradigma en cuanto al concepto de verdad religiosa. Desde este punto de vista, los contenidos de las doctrinas

[54] Hick. *An Interpretation of Religion*, *op. cit.*, p. 244.

[55] *Ibíd.,* p. 245.

[56] *Ídem*.

religiosas son entendidos como perspectivas, pertenecientes a diferentes contextos culturales y modos de ser humano, sobre la misma realidad nouménica. Así, ninguna de ellas puede ser tenida como concluyente o definitiva. La verdad de ninguna de ellas puede establecerse en términos de la relación de correspondencia entre una proposición y su objeto, la cual podría expresarse plenamente mediante conceptos. Sin embargo, aún conservan un estatuto epistemológico, son modos particulares de entender y expresar lo Real, el cual se da a los seres humanos de acuerdo a sus formas de representación. Hick nos recuerda que este principio fue también establecido por Santo Tomás de Aquino: "Las cosas conocidas son en el conocedor de acuerdo al modo del conocedor".[57]

Con todo, esta teoría difiere de la famosa alegoría hindú de los ciegos que son llevados a un cuarto en donde hay un elefante y se les pide que identifiquen lo que tienen enfrente. El que toca la pierna concluye que se trata de un árbol, el que está junto a la trompa conjetura que es una manguera, el que pasa su mano sobre el lomo piensa que es un muro y así respectivamente cada uno contribuye a la confusión general. A diferencia de lo que ocurre en esta historia, en la hipótesis pluralista no existe una posición privilegiada desde la cual lo Real pueda ser apreciado como una totalidad, a partir de la cual se podrían identificar y localizar las diferentes perspectivas de las tradiciones religiosas.[58] Por el contrario, lo Real permanece como la base nouménica de las múltiples formas religiosas, siendo el mito la única forma posible de referirse a él.[59]

De acuerdo con Hick, el mito es "una historia o afirmación que no representa una verdad literal pero que procura evocar una actitud adecuada hacia su tema central".[60] Con esto, la verdad del mito no es negada sino reinterpretada en términos prácticos y existenciales,[61] lo cual resulta completamente coherente con la hipótesis pluralista, según la cual las

---

[57] Citado por Hick. *An Interpretation of Religion*, *op. cit.,* p. 241.

[58] Hick. *Problems of Religious Pluralism*, *op. cit*., p. 37.

[59] Hick. *An Interpretation of Religion*, *op. cit.*, p. 248.

[60] *Ídem.*

[61] *Ibíd.*, p. 348.

religiones no sólo ofrecen visiones de lo Real igualmente válidas, sino además caminos de salvación alternativos. En este sentido, "un mito verdadero es aquel que nos relaciona adecuadamente con una realidad sobre la cual no podemos hablar en términos no mitológicos".[62] Y esta relación adecuada a la que induce un mito verdadero consiste en la actitud y el comportamiento apropiados respecto de lo Real dentro de las particularidades de cada tradición. Para Hick, esto significa que el criterio para evaluar la verdad de una afirmación religiosa es su efectividad soteriológica, es decir, su posibilidad de facilitar la transformación de la vida humana de un estado en el que el hombre se encuentra centrado en sí mismo a uno en el cual se centra en la Realidad.[63]

Ahora bien, si el carácter de verdad de una tradición depende de su efectividad soteriológica, es posible preguntar si algunas tradiciones pueden conducir hacia la liberación/salvación más adecuadamente que otras. Hick enfrenta este problema de evaluar las religiones y propone un criterio moral para hacerlo. No obstante, este criterio no permite un juicio comparativo de las tradiciones como totalidades. Esto resultaría simplemente una posibilidad inconmensurable. En cambio, lo que la hipótesis pluralista permite concluir, como hemos dicho, es la igualdad tanto epistemológica como soteriológica de las tradiciones religiosas.[64]

Aparentemente, aceptar la posición pluralista contribuiría a generar una actitud tolerante frente a los otros que podría hacer posible el diálogo. Sin embargo, la noción de la igualdad de las tradiciones religiosas es problemática. De las muchas críticas realizadas contra la filosofía pluralista de la religión es necesario considerar cuatro puntos que resultan especialmente relevantes para nuestra investigación.[65] Podemos formularlos mediante las siguientes preguntas: (1) dada la heterogeneidad de las descripciones de las experiencias religiosas, ¿es legítimo

---

[62] *Ibíd.*, p. 248.

[63] Cfr. Hick. *Problems of Religious Pluralism*, *op. cit.*

[64] *Ídem.*

[65] Para más críticas ver los artículos del libro editado por Gavin D'Costa titulado *Christian Uniqueness Reconsidered*, *op. cit.*

afirmar que todas las religiones se refieren a la misma Realidad? (2) ¿Efectivamente nos sirve la noción de "Lo Real en sí mismo", basada en la distinción kantiana entre noúmeno y fenómeno, para caracterizar a todas las tradiciones religiosas? Esto es lo mismo que preguntar: ¿es justo describir con esta noción todas las interpretaciones religiosas del referente de los discursos religiosos? ¿La noción de lo Real da cuenta de la multiplicidad de fenómenos? (3) ¿La idea de lo Real no constituye de por sí una doctrina religiosa más *entre* aquellas que pretende describir, en lugar de darles un referente común? (4) Aun si estas dificultades son solucionadas, ¿nos ofrece la hipótesis pluralista un modelo apropiado para el diálogo?

Consideraremos ahora cada una de estas preguntas ocupándonos principalmente de los aspectos que conciernen al problema de las condiciones de posibilidad para el diálogo. Nuestra intención no es emprender aquí un estudio comprehensivo de los puntos problemáticos de la filosofía pluralista, sino investigar si ella puede brindarnos el principio epistemológico apropiado para el diálogo.

Las dos primeras preguntas apuntan hacia el problema de si todas las tradiciones religiosas tienen el mismo referente. Lo Real es la presuposición necesaria de la hipótesis pluralista, "esto significa que para que la hipótesis pluralista pueda ser coherentemente propuesta y mantenida, racionalmente se requiere de la postulación de una realidad nouménica divina (en sí misma infinita e incognoscible) que subyace"[66] a todos los fenómenos religiosos, los cuales implican experiencias y visiones de lo Real culturalmente determinadas. Pero (1) si nada puede ser dicho de lo Real en sí mismo, ¿cómo podemos decir que es uno y el mismo para todas las religiones? Cada tradición podría tener su propio referente. Evidentemente, afirmar que lo Real es uno supone utilizar una característica que sólo puede ser aplicada al mundo fenoménico.[67] Así, no hay manera de probar que lo Real es uno y el mismo para todas las religiones.

---

[66] Twiss, *op. cit.*, p. 82.

[67] Cfr. *Responses and Discussion. 2(iv) George I. Mavrodes*, en: Hick, John. *Dialogues in the Philosophy of Religion*, Palgrave, Nueva York, 2001, p. 66.

Por lo demás, "los datos de la diversidad religiosa sugieren que es más plausible la idea de una diversidad de referentes últimos".[68]

Hick es consciente del problema. Su respuesta parte del reconocimiento de que no existe ninguna razón a priori para afirmar que lo Real es uno. Pero esta es la hipótesis más sencilla. Sin embargo, la economía de principios explicatorios no es la única razón para su validez; que lo Real sea uno resulta racionalmente necesario, se trata de algo que debe ser postulado:

> Porque cada una de las grandes tradiciones se orienta hacia lo que considera como lo Definitivo, como el único creador o fuente del universo, o como aquello más grande de lo cual nada puede ser concebido, o como el fundamento último o la naturaleza de todo [...] Pero aquello que cada tradición considera como lo Definitivo es diferente para cada una y por lo tanto no todos ellos pueden ser verdaderamente definitivos. Sin embargo, todos estos pueden ser diferentes manifestaciones del verdadero Definitivo [...] Dado que no puede haber una pluralidad de definitivos, afirmamos el verdadero carácter definitivo de lo Real al referirnos a él en singular.[69]

Adicionalmente, lo Real es postulado en otro sentido: se trata de la "presuposición necesaria de la vida religiosa",[70] sin la cual las religiones no serían más que proyecciones humanas. De esta manera, es requerido por la hipótesis pluralista como "la única manera de reconciliar la diversidad religiosa con la veracidad condicional y mutua" de las tradiciones.[71] Lo Real-uno es entonces un presupuesto metodológico. Pero, desde nuestra perspectiva, el problema consiste en que este presupuesto tiene implicaciones tanto ontológicas como epistemológicas que resultan ambiguas para el diálogo.

---

[68] Este es uno de los aspectos de la crítica de Netland a la noción de lo Real. Cfr. Twiss, *op. cit.* p. 84.

[69] Hick. *An Interpretation of Religion*, *op. cit.* p. 248-249.

[70] *Ibíd.,* p. 350.

[71] Twiss, *op. cit.*, p. 86.

De un lado, podría decirse que desde la perspectiva del diálogo estaría justificado poner el énfasis en el aspecto epistemológico. Una vez que la noción de un referente común nouménico ha asegurado el carácter religioso de las religiones y ha contribuido para generar una actitud tolerante hacia los otros, no es importante, para el diálogo, determinar la naturaleza de la Realidad suprema. De hecho, ya hemos visto que un acuerdo metafísico no es (ni puede ser) una base común apropiada para el diálogo, y que sin embargo el diálogo interreligioso puede seguir siendo "religioso". De esta manera, podríamos afirmar que la contribución efectuada por la filosofía pluralista a la comprensión de la base común no es la de aportar la idea de una esencia o un referente común para todas las religiones, sino el reconocimiento de las condiciones humanas implicadas en toda experiencia y visión de lo Real. En este sentido, no es importante estar seguro acerca de ninguna característica de lo Real, si es uno o múltiple, masculino o femenino y cuestiones semejantes. Lo importante es saber que no hay ningún conocimiento neutral o inmediato de lo divino y, así, que todos los discursos religiosos, al igual que todos los discursos humanos en general, tienen límites y condiciones, y son, por lo tanto, perspectivas.

No obstante, las implicaciones ontológicas de este presupuesto epistemológico de lo Real son tan fuertes que parecen producir otro sistema inclusivista como el de Abe, fundado no sobre las bases de una tradición religiosa particular, sino sobre una posición filosófica. En efecto, adoptar el modelo de Hick como el principio fundamental de la actitud necesaria para el diálogo implicaría una suerte de traición de las tradiciones participantes en el encuentro: todas las religiones deben verse a sí mismas como "perspectivas" y comprender sus aseveraciones como afirmaciones mitológicas acerca de una realidad nouménica, cuyas maneras posibles de relacionarse con la humanidad son determinadas de antemano por la teoría. Así, este modelo parece imponer una norma externa de auto-interpretación con la cual todos los interlocutores deben comprometerse. Y esta norma, evidentemente, neutraliza la heterogeneidad y la diferencia real de las perspectivas.[72]

[72] Cfr. D'Costa. *The Meeting of Religions and the Trinity*, *op. cit.*, pp. 24-30.

Esto nos lleva a la pregunta número (2): ¿caracterizar los referentes de la multiplicidad de tradiciones religiosas utilizando la distinción de corte kantiano entre lo Real en sí mismo y lo Real como es pensado y experimentado por los hombres hace justicia a estas tradiciones? Para Hick la distinción parece justificada dado que ya ha sido realizada en cada una de las grandes tradiciones con diferentes énfasis y términos.[73] Pero, aun si concedemos esto, es posible argüir que dado que en la hipótesis pluralista se abstraen los diferentes énfasis y términos concretos en los cuales la distinción es realizada, esta se vuelve demasiado formal. En esto radica la crítica de George Mavrodes a la teoría pluralista. Para él, lo Real postulado por Hick es un concepto vacío porque, dada su inefabilidad, no hay en él nada "a lo cual podamos acudir para dar cuenta de algún elemento del mundo ordinario".[74] En cambio, las experiencias religiosas de la humanidad ocurren en los términos concretos del mundo. En consecuencia, lo Real no puede dar cuenta de la multiplicidad de experiencias propias del fenómeno religioso:

> … lo que éste tiene que ver con el amor, con la pluralidad de las religiones, con la experiencia mística o con cualquier cosa es algo que uno tiene que conjeturar. Dado que no conocemos nada positivo acerca de este postulado "lo Real", no sabemos cómo puede relacionarse con ningún hecho en el mundo [...] Lo Real es irrelevante para el fenómeno religioso.[75]

No obstante, esta crítica parece partir de una doble equivocación en la interpretación de la hipótesis pluralista. Por una parte, confunde dos niveles de discurso diferentes: el discurso religioso del creyente y el metalenguaje del filósofo de la religión. Por otra, interpreta el noúmeno kantiano como una "cosa" o un "mundo" diferente del fenoménico. La primera equivocación en la interpretación entiende lo Real como una

---

[73] Para el recuento efectuado por Hick sobre la manera como las religiones del mundo han realizado esta distinción ver *An Interpretation of Religion*, *op. cit.*, pp. 236- 240.

[74] Mavrodes. En: Hick. *Dialogues in the Philosophy of Religion*, *op. cit.*, p. 74.

[75] *Ídem*.

noción positiva y descriptiva que podría ser equivalente a, por ejemplo, una idea particular de Dios. Así, mientras que para un creyente en un Dios cuyos principales atributos son el amor y la compasión estas ideas pueden dar cuenta de su amorosa experiencia de lo divino y el modo como debe convivir con otros seres humanos, lo Real, siendo inefable, no puede ofrecer vínculo alguno con ninguna experiencia humana. Pero Hick aclararía que la noción de lo Real pertenece a un orden discursivo diferente. No pretende constituir una interpretación positiva de lo divino, algo así como una propuesta religiosa autónoma (justamente lo que afirma la pregunta número 3) que reemplazaría y unificaría todas las imágenes, símbolos e ideas acerca de la Realidad suprema. Se trata, en cambio, de una noción filosófica que intenta dar cuenta de la pluralidad del fenómeno religioso sin caer ni en el exclusivismo ni en el inclusivismo.[76]

En consecuencia, la inefabilidad de lo Real en sí mismo, en tanto que diferente de lo Real como es experimentado y pensado de acuerdo a categorías humanas, no debe ser entendida como una proposición acerca de lo Real, sino más bien como una proposición acerca de nuestras maneras de percibirlo. Este es el punto clave de la revolución copernicana que Hick está tratando de llevar a la epistemología de la religión: nuestro conocimiento de cualquier clase depende de las condiciones epistémicas y de las formas de pensamiento que lo hacen posible *para nosotros*, y no de una aprehensión transparente y directa de los objetos.

El problema es, por supuesto, que para el creyente esta clase de reconocimiento epistemológico parecería abrir un abismo que lo separaría de lo divino. Pero este abismo es sólo aparente y se relaciona con la

[76] Cfr. Twiss (*op. cit.*, pp. 73-77) para un argumento paralelo en contra de la afirmación de Netland según la cual la teoría de Hick es reduccionista e inadecuada porque falla a la hora de incorporar los puntos de vista y conceptos propios de las tradiciones religiosas. Twiss argumenta que Netland no logra distinguir dos niveles de interpretación diferentes: el nivel descriptivo, que pretende identificar y describir las creencias y prácticas religiosas utilizando sus propios términos tradicionales; y el nivel explicativo, que pretende dar cuenta de ese conjunto de creencias y prácticas en los términos de una teoría de segundo orden. Ambos niveles son necesarios para el estudio de la religión pero no pueden confundirse. Para Twiss, Netland toma "la teoría explicatoria de Hick como descriptivamente inadecuada" (p. 76).

segunda interpretación errónea presente en la crítica de Mavrodes. Este autor parece interpretar el noúmeno como un "mundo" diferente del mundo fenoménico. De este modo, argumenta que del hecho de que el noúmeno "no es un constructo humano [...] no se sigue que categorías humanamente concebibles no se apliquen a él. Lo que se sigue es que su aplicación al mundo nouménico debe ser considerada de manera diferente a como se considera en el mundo fenoménico".[77] Pero no se trata aquí de dos realidades distintas. Se trata de la realidad en sí misma, antes e independientemente del conocimiento humano sobre ella, y de la realidad como es conocida por los seres humanos. Así, la cuestión no es que lo Real en sí mismo sea la divinidad suprema y que sus formas personales e impersonales sean meramente creaciones humanas. Antes bien, lo que se afirma en la hipótesis pluralista es que lo Real se presenta a sí mismo a los seres humanos y que estos, mientras viven en este mundo, se acercan y se refieren a lo Real de una forma mediada por categorías humanas.[78] Así, por ejemplo, experimentar lo Real como Padre amoroso o como vacuidad sin límites constituye experiencias igualmente reales, auténticas y legítimas. Pero, insistamos, el término "lo Real" pertenece a un lenguaje de segundo orden que no pretende reemplazar los lenguajes religiosos sino dar cuenta del hecho de la diversidad religiosa. Con esto respondemos también a la pregunta número 3.

---

[77] Mavrodes, en: Hick. *Dialogues in the Philosophy of Religion*, *op. cit.*, p. 68.

[78] Desde mi punto de vista, Hick enfatiza demasiado en el aspecto finito de la experiencia religiosa, esto es, en sus límites. Esto es coherente con el propósito de una filosofía trascendental de la experiencia religiosa pero no deja de ser problemático desde otras perspectivas. Para él es imposible una experiencia religiosa humana no condicionada por categorías. Así, aun los más altos estados místicos son experimentados-como. En este sentido, los límites de la experiencia y el conocimiento humanos se confunden con los límites de lo que los seres humanos son y pueden ser, y los mismos límites son impuestos a lo divino. El polo de la infinitud (la completa trascendencia respecto a todas las categorías y condiciones, la inefable participación en lo inefable) hacia la cual los seres humanos tienden, de acuerdo a muchas religiones, es oscurecido. Y se le niega la posibilidad a lo trascendente de expresarse libremente. Considero que sería suficiente para la hipótesis pluralista con establecer los límites y categorías para la expresión, interpretación y articulación de la experiencia mística en los elementos constitutivos de una tradición religiosa (mitos, doctrinas, rituales, instituciones, etc.); esto es, determinar no la imposibilidad de una experiencia trans-categorial, sino la imposibilidad de una expresión, pensamiento, interpretación, visión, enseñanza, etc., trans-categoriales.

Sin embargo, estos argumentos no resuelven las principales dificultades que presenta la filosofía pluralista cuando se trata de considerar su utilidad para pensar el diálogo. En efecto, la noción de la igualdad de las religiones, desarrollada en la hipótesis pluralista, si bien puede ser justificada filosóficamente y defendida como una explicación plausible de la diversidad religiosa, no nos ayuda a establecer un principio epistemológico capaz de tratar con la heterogeneidad de posturas presentes en un diálogo. En primer lugar, dadas sus implicaciones ontológicas esta noción resulta una especia de meta-teoría inclusivista. A pesar de utilizar un lenguaje diferente al del creyente, es claro que pretende integrar y explicar las diferencias en una imagen sobre los vínculos últimos entre las tradiciones y sus relaciones con la realidad, que debe ser aceptada por todos los interlocutores. En este sentido, la hipótesis pluralista no consigue evitar el cargo de constituir una propuesta autónoma (pregunta número 3) a pesar de que se fundamenta en una tradición filosófica y no en una religiosa.[79]

En segundo lugar, dadas sus implicaciones epistemológicas, la hipótesis pluralista disuelve el conflicto entre afirmaciones religiosas antes de que el diálogo comience, volviéndolo de este modo trivial. Además, el hecho de que las tradiciones religiosas deban renunciar a su pretensión de ser absolutas, universales y únicas y aceptar la paridad epistemológica y soteriológica de todas las tradiciones, puede implicar una traición a su propia naturaleza y una pérdida de la posición desde la cual podrían participar en el diálogo. Aún más, "¿no se convertiría así el diálogo en un inofensivo intercambio de opiniones que desde el principio no implica decir algo esencial o que comprometa al otro?".[80]

Esto nos lleva a la última pregunta. Aun si aceptamos la igualdad de todas las tradiciones, en el sentido propuesto por la hipótesis pluralista, como una condición para el diálogo, esto sólo permitiría generar una imagen bastante vaga e idealista del diálogo. Según la descripción de Hick:

---

[79] Cfr. D'Costa. *The Meeting of Religions and the Trinity*, *op. cit.*, p. 46.

[80] Rahner. "Dialogue Within a Pluralistic Society", *op. cit.*, p. 33.

> Al prestar atención a tradiciones distintas de la propia, uno puede hacerse consciente de otros aspectos y dimensiones de lo Real, así como de otras posibles respuestas a lo Real, las cuales no habían estado efectivamente disponibles en la propia tradición. Así, la misión muta de compartir experiencias e intuiciones puede continuar mediante la red creciente del diálogo interreligioso y la interacción entre las comunidades de fe. Semejante misión mutua no se orienta hacia la conversión —aunque ocasionalmente seguirán ocurriendo conversiones individuales en todas las direcciones— sino hacia el enriquecimiento mutuo y la cooperación de cara a los urgentes problemas de la sobrevivencia humana en una sociedad mundial justa y sostenible.[81]

La última finalidad mencionada en esta cita es traída mágicamente a la escena. Si se basa en la igualdad pluralista, los fines del diálogo consisten en el enriquecimiento mutuo y su modelo resulta ser el tolerante compartir de perspectivas teóricas, pero no es para nada claro cómo puede lograrse la "cooperación" en el nivel práctico. Esto es, cómo puede el diálogo ayudar a coordinar posiciones heterogéneas para realizar acciones concretas que enfrenten los problemas contemporáneos, cuando el tipo de tolerancia agnóstica propuesta por la noción pluralista de igualdad no ofrece ningún principio que permita evaluar las razones para actuar de un modo en lugar que otro, o para comprometer los esfuerzos de varias tradiciones. ¿Cómo podemos discernir entre diferentes razones si todas ellas pueden sostenerse como igualmente válidas desde el punto de vista epistemológico e idénticamente efectivas en cuanto a su poder soteriológico? Una conversación en la que no se establecen criterios que permitan evaluar, discernir y escoger razones no puede considerarse como un diálogo. Puede tratarse de un amigable encuentro comunicativo pero no sirve para enfrentar los retos surgidos de la diversidad religiosa contemporánea.

¿No es posible entonces encontrar un fundamento epistemológico para la actitud requerida para el diálogo? ¿O simplemente no es necesario encontrar semejante fundamento?

---

[81] Hick. *A Philosophy of Religious Pluralism*, *op. cit.* p. 44.

2.4. Prudencia Epistemológica: una presuposición necesaria para el diálogo

En este capítulo nos hemos dedicado al estudio de las principales propuestas de una base común para el diálogo desde la perspectiva teórica, la cual implica el problema del conflicto entre pretensiones de verdad. Nuestra hipótesis de trabajo ha sido que las diferentes formas que puede tomar un encuentro comunicativo dependen de una actitud epistemológica básica, esto es, de la forma como los interlocutores conciben la relación de sus tradiciones y las de otros con la verdad. El modelo, los fines y los mecanismos del diálogo toman forma de acuerdo con la actitud epistemológica sobre la que se base el encuentro, pues esta implica una forma específica de relación entre los participantes. A través de nuestro estudio hemos considerado diferentes interpretaciones de la diversidad religiosa y las actitudes epistemológicas derivadas de ellas. A pesar de que no hemos encontrado aún la adecuada, hemos aclarado importantes cuestiones y elementos que deben ser considerados en la reflexión sobre la base común para el diálogo. Como conclusión en la dimensión teórica, quisiéramos esbozar una interpretación de la actitud epistemológica para el diálogo que consideramos consecuente con nuestros hallazgos.

Sin duda, los trabajos de la mayoría de los pensadores que hemos considerado, y de todos aquellos que creen en la posibilidad del diálogo, parecen implicar un principio básico para esta práctica. A pesar de diferir en sus interpretaciones sobre la diversidad religiosa y sobre el problema del conflicto entre pretensiones de verdad, y aunque adoptan diferentes posiciones teológicas, religiosas y filosóficas, muchos autores reconocen directa o indirectamente que el diálogo requiere lo que vamos a llamar el *principio de la Prudencia Epistemológica*. Se trata de una actitud epistemológica caracterizada por la conciencia del carácter finito de las tradiciones con respecto a la infinitud de la verdad.

La relación finito-infinito recibe múltiples interpretaciones que se encuentran siempre enraizadas en las tradiciones a las que pertenecen los pensadores. Por ejemplo, en el pensamiento de Hick toma la forma

de la relación entre el fenómeno y el noúmeno. En Rahner aparece como el reconocimiento que debe tener una visión de mundo universalista sobre su carácter histórico; esto es, sobre "la incompletud de la realización existencial e histórica de su proyecto básico",[82] sobre su estado permanentemente cambiante y su orientación hacia el futuro, cuando encontrará su realización completa. En D'Costa esta relación se encuentra en la cristología trinitaria que reconoce que "la plena riqueza y profundidad de Dios permanecen aún por ser descubiertas"[83] mediante el trabajo del Espíritu. En autores de orientación mística como Samartha o Chubb, se muestra en el sentido de Misterio, el cual "es el Centro trascendente que permanece siempre más allá y es mayor que la aprehensión que puede tenerse de él y aun que la suma total de esas aprehensiones"[84] y sin embargo no niega las doctrinas.[85]

Pueden citarse muchos otros ejemplos. Pero lo que debemos resaltar es que en el contexto del diálogo surgen problemas cuando una interpretación pretende ser universalmente normativa. En efecto, como mencionamos en la introducción, el conflicto entre normatividades universales y racionalidades heterogéneas constituye el corazón del problema del diálogo. En el siguiente capítulo veremos que este problema únicamente puede ser correctamente abordado desde la perspectiva práctica. Sin embargo, en el nivel teórico el principio de la Prudencia Epistemológica no solamente puede ser identificado como una presuposición del diálogo, sino que puede ser descrito, al menos parcialmente, sin producir un sistema metafísico.

Como una presuposición epistemológica este principio cumple dos tareas preparatorias para el diálogo: por un lado, ayuda a generar una actitud y una disposición de apertura con respecto a otras tradiciones;

---

[82] Rahner. "Dialogue Within a Pluralistic Society", *op. cit.*, p. 36.

[83] D'Costa. "Christ, the Trinity, and Religious Plurality", en: *Christian Uniqueness Reconsidered*, *op. cit.*, p. 22.

[84] Samartha, Stanley. "The Cross and the Rainbow. Christ in a Multireligious Culture", en: *The Myth of Christian Uniqueness*, *op. cit.*, p. 75.

[85] Cfr. Chubb, J. N. "Presuppositions of Religious Dialogue", en: *Religious Studies*, vol. 8, N° 4, diciembre de 1972.

por el otro, contribuye a establecer los límites de los discursos traídos al diálogo.

La primera tarea es el prolegómeno necesario para el diálogo y su función es positiva. La Prudencia Epistemológica es el fundamento epistemológico de la apertura hacia los otros. Implica humildad respecto de la propia posición y reconocimiento del hecho de que los otros tienen algo que decir. Entrar en un diálogo sincero necesariamente implica aceptar la perspectiva del otro como significativa y al menos en parte correcta, al tiempo que aceptar que la posición propia resulta, en el horizonte de la comunicación, una perspectiva entre muchas. Esta suerte de relatividad parece ser demandada por el diálogo mismo. Se trata, en efecto, de aquello que le otorga su carácter específico, diferente de otros tipos de conversación. El diálogo sólo es posible en tanto que ningún participante puede declarar que posee perfecta y completamente la verdad; y al mismo tiempo, sólo porque todos los participantes tienen algo que aportar, la discusión es relevante.

Ahora bien, aquello que permite considerar las diferentes proposiciones como equivalentes en el diálogo, no es una meta-teoría acerca de su posición con respecto a la realidad, sino el reconocimiento de su carácter finito. Así, no es necesario ni relevante alcanzar un acuerdo sobre la naturaleza de la Realidad suprema, de los seres humanos, de la religión o de la historia. Lo que resulta necesario es solamente el reconocimiento de la finitud de cada tradición (en su relación con lo infinito), interpretada y experimentada de modos diferentes de acuerdo a cada una. En este sentido, equidad significa aquí asumir el derecho de participar libre y justamente, desde cada posición, en el diálogo. En la dimensión práctica esta noción será desarrollada con detenimiento. Por ahora, notemos que el principio de la humildad epistemológica no se impone desde afuera sobre los participantes, antes bien, es demandado desde adentro por el diálogo mismo. Sin esta apertura, como quiera que sea interpretada, las tradiciones carecen de la disposición para dialogar. Por eso, se trata de una *condición para la participación* en esta forma de conversación.

Visto desde la primera tarea que cumple el principio de humildad epistemológica, el diálogo aparece como una *forma de relacionarse con los otros*, caracterizada por la comunicación no coercitiva ni cohesiva en la cual se comparten perspectivas. Pero esto todavía no nos muestra cómo puede ocurrir este compartir, ni cuáles son sus finalidades, reglas, modelo y estructura.

La segunda tarea de este principio complementa un poco esta imagen. Se trata de la operación regulativa que puede ayudar a dirigir el compartir de posiciones hacia fines concretos, así como a señalar los límites de la discusión. En este sentido, su función es negativa. El carácter finito de las posiciones participantes en el diálogo implica la aceptación del hecho de que hay ciertos asuntos conflictivos cuya verdad "literal" no puede ser establecida. Este aspecto concuerda con el pensamiento de muchos autores que otorgan a la dimensión teórica de la pluralidad religiosa un sentido que pretende contribuir a la superación de la visión estrecha sobre la noción de la verdad religiosa, entendida en el sentido referencial.[86] En palabras de Rahner, por ejemplo, en el diálogo la validez de proposiciones diametralmente opuestas sobre Dios o temas similares

> simplemente no puede ser verificada como un experimento de ciencias naturales mediante la presentación de su objeto. Se trata siempre de una cuestión de conceptos y proposiciones con una larga historia de

[86] Complementariamente, algunos autores argumentan que la lógica implícita en la noción positivista de la verdad referencial debe ser reconsiderada para el diálogo. Por ejemplo, J. N. Chubb sugiere que el diálogo interreligioso exige un replanteamiento de las presuposiciones lógicas utilizadas para establecer la validez de las proposiciones sobre "cosas finitas y transitorias". Siguiendo a Sri Aurobindo, afirma que esas presuposiciones lógicas pertenecen a una lógica exclusiva de la afirmación: "Afirmar un predicado de un ente finito implica necesariamente excluir algún otro predicado, el cual es el contrario (y no simplemente el contradictorio) del predicado afirmado. La capacidad de considerar un predicado solamente mediante la exclusión de otro predicado perteneciente al mismo universo de discurso es la marca de la existencia finita. Lo finito vive por exclusión. Lo infinito, sin embargo, no sufre semejante limitación. Su aceptación de un predicado es incondicional y no implica la negación de ningún predicado, excepto el que contradice el predicado afirmado". Chubb, *op. cit.*, p. 297. Desafortunadamente, Chubb no lleva el argumento hasta sus últimas consecuencias, señaladas frecuentemente por los místicos de varias tradiciones: lo infinito, por ser infinito, es susceptible de aceptar predicados contradictorios. Es y no es, es personal e impersonal, etc.

> comprensión e interpretación que no puede nunca ser declarada como definitiva. Se trata siempre de una cuestión de significados que al tiempo que son siempre conocidos, deben ser buscados una y otra vez.[87]

Al respecto pueden citarse, igualmente, muchas posiciones que reconocen los diferentes aspectos de la finitud del lenguaje y el pensamiento humanos. Y, de nuevo, estas posiciones se basan en tradiciones cuyas afirmaciones están en conflicto con otras. Para nosotros es suficiente con señalar que la segunda tarea desempeñada por la actitud de humildad epistemológica consiste en recordar a los participantes en el diálogo que hay preguntas que no pueden ser contestadas. De ese modo, limita la gama de asuntos sobre los cuales es posible dialogar y previene que el diálogo interreligioso se dirija hacia ciertas direcciones que mejor deben ser evitadas, puesto que llevan a disputas insolubles.

Pero, ¿cómo podemos determinar aquello de lo que no se puede hablar y que no puede solucionarse mediante la conversación, sin basarnos en alguna interpretación particular (perteneciente a alguna tradición) del lenguaje y el conocimiento? La única respuesta que podemos dar ahora es que ni los fines ni el tema privilegiado del diálogo entre religiones pueden consistir en establecer la verdad sobre algún asunto metafísico, como tampoco resolver las contradicciones entre los diferentes sistemas de pensamiento. El diálogo socrático no es el modelo apropiado para el diálogo interreligioso. Ciertamente, semejante modelo no puede funcionar sin violentar las tradiciones, obligándolas a introducirse en un sistema extranjero que postula la universalidad de un ideal de racionalidad, el cual, sin embargo, es tan sólo una de los elementos propios de la tradición filosófica occidental.

¿Esto significa que los problemas teóricos surgidos de la diversidad religiosa deben ser dejados a un lado como cuestiones sin solución? La dimensión teórica no puede ser evitada. Pero debe ser reinterpretada. El problema del conflicto entre pretensiones de verdad no consiste en cómo resolver las contradicciones por medio de un consenso universal.

---

[87] Rahner. "Dialogue Within a Pluralistic Society", *op. cit.*, p. 37.

Por el contrario, exige una comprensión de la noción de verdad religiosa en un sentido más enriquecedor. Podemos concebir la función regulativa del principio de la Prudencia Epistemológica como un "poner entre paréntesis" la intención de alcanzar la verdad acerca de cuestiones metafísicas problemáticas. A pesar del hecho de que estas constituyen una parte fundamental de las tradiciones religiosas, los interesantes problemas que presentan al encontrarse con otras doctrinas no pueden ser resueltos satisfactoriamente mediante el diálogo interreligioso. Sin embargo, este "poner entre paréntesis" no consiste simplemente en dejar de lado los contenidos doctrinales en el diálogo, sino más bien en dejar a un lado la intención de resolver las contradicciones a través de un consenso que no puede ser alcanzado sin negar la irreducible diferencia y la heterogeneidad de las tradiciones.

Pero, ¿si el diálogo no puede pretender alcanzar un consenso, qué puede pretender? ¿Qué clase de acuerdos deben ser buscados en el diálogo? Y, antes que nada, ¿cómo podemos entender la *comunicación* entre tradiciones religiosas que el diálogo podría producir? En el nivel teórico, consistente en compartir perspectivas, el diálogo sobre contenidos doctrinales puede contribuir a enriquecer la autocomprensión de las tradiciones participantes. Pero esto representa únicamente un nivel muy básico del diálogo interreligioso. En cierta manera, se trata sólo de una etapa preparatoria. Si terminara aquí, se volvería una empresa trivial. De hecho, el principio de Prudencia Epistemológica contribuye a preparar el camino hacia el diálogo, pero no nos muestra ni sus fines ni sus mecanismos. Aun más, no nos ofrece una idea clara sobre los temas apropiados, sobre los contenidos del diálogo.

Consideremos ahora el problema de la base común desde el punto de vista de los problemas prácticos de la diversidad religiosa. Puede ser que allí encontremos una indicación más positiva sobre la dirección, el propósito y la estructura del diálogo entre tradiciones religiosas.

3. Propuestas de base común de orientación práctica

¿Nos conduce el esbozado principio de Prudencia Epistemológica al relativismo? Hemos visto que contribuye a abrir el espacio para el diálogo, garantizándole a las múltiples posiciones que se contradicen entre sí una suerte de *equidad moderada,* a la vez que limita el campo temático del diálogo; pero no nos ofrece un criterio para discernir entre ellas. Ciertamente, es sólo en el horizonte de la dimensión práctica de la diversidad religiosa que el problema del relativismo resulta significativo. Aun más, la necesidad de discernir, evaluar, juzgar y escoger entre las afirmaciones conflictivas hechas por las tradiciones religiosas surge solamente en un contexto en el cual ya ha comenzado a operar la relatividad de las posiciones. Esto es, en un contexto que se siente de suyo como pluralista, "porque ninguna cultura, modelo, ideología o religión puede proclamar nunca más, de modo convincente, que es el sistema elegido, el único o siquiera el mejor en un sentido absoluto".[1]

Al mismo tiempo, esta necesidad surge en un contexto en el que ninguna tradición puede permanecer aislada y en el cual las decisiones, orientaciones y acciones de los miembros de un grupo afectan a los miembros de otro. En este sentido, se trata de un contexto en el cual las tradiciones se encuentran de frente, teniendo que compartir la vida, construir sociedades multiculturales y regular las relaciones internacionales interculturalmente. De este modo, las tradiciones religiosas deben enfrentar los retos planteados por los problemas mundiales y asumir parte de la "responsabilidad global".[2]

---

[1] Panikkar, Raimon. "The Dialogical Dialogue", en: Whaling, Frank (ed.). *The World's Religious Traditions*, T. & T. Clark, Edimburgo, 1984, p. 202.

[2] Cfr. Küng, Hans. "Global Responsibility", en: *Search of a New World Ethic*, SCM Press, Londres, 1991.

La dimensión práctica de la pluralidad religiosa ilumina aspectos fundamentales del diálogo que no pueden ser vistos desde la dimensión teórica. La validez recíproca de las perspectivas religiosas, basada en argumentos epistemológicos, puede ser mantenida teóricamente con el propósito de dar cuenta del problema del conflicto entre pretensiones de verdad y abrir un espacio tolerante para compartir posiciones; pero resulta altamente problemática cuando el "entendimiento mutuo", buscado a través del diálogo, implica *la necesidad de coordinar acciones comunitarias e interreligiosas*. Si el diálogo se queda en el nivel teórico, como un compartir interpretaciones sobre la Realidad suprema, el destino final de los seres humanos, la naturaleza del universo y temas semejantes, no parece muy problemático que conduzca al surgimiento de un "agnosticismo tolerante" como el de Hick, o incluso al relativismo. Pero el diálogo interreligioso no estaría en el lugar que le corresponde.

Esto es así, en primer lugar, porque como hemos señalado, las cosmovisiones religiosas no son sistemas intelectuales abstractos, sino que se articulan en formas de vida que implican tanto proyectos de vida personal como de vida social. Así, el problema no es si podemos aceptar que la posición del otro es tan válida como la mía en cuanto a su capacidad de describir la realidad; sino, ¿cómo puedo vivir y cómo podemos organizar la sociedad a partir de principios que son igualmente válidos pero contradictorios entre sí? En segundo lugar, el diálogo, como toda forma auténtica de conversación entre los hombres, no ocurre únicamente en el nivel de los contenidos, es decir, de aquello de lo que se está hablando, sino que implica una dimensión pragmática fundamental, en la cual, de acuerdo con Austin, hacemos cosas con lo que decimos.[3]

---

[3] Austin distingue entre enunciados (utterances) constatativos y performativos. Mientras que los primeros tienen que ver con las afirmaciones (descripciones, reportes) que hacemos sobre algo, los segundos se refieren al hecho de que hacemos cosas, realizamos acciones, cuando decimos algo: "(1) el performativo debería hacer algo como opuesto a sólo decir algo; (2) el performativo es afortunado o desafortunado (happy or unhappy) como opuesto a verdadero o falso". Austin, John. *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, Londres, 1962, p. 132. Algunos ejemplos típicos de enunciados performativos dados por Austin son: "'Acepto (tomar esta mujer como mi fiel esposa)' —tal y como es pronunciado en la ceremonia del matrimonio— [...] 'Bautizo este barco *Reina Elizabeth*' —como es pronunciado al romper

El diálogo no ocurre entre enunciados teóricos sino entre seres humanos que viven sus vidas de acuerdo con una compresión del mundo y de sí mismos dependiente de sus tradiciones, personas que en el diálogo realizan actos de habla que los comprometen con ciertas actitudes, posiciones y acciones[4] que afectan a los otros.

Para facilitar realmente el diálogo entre religiones, el principio de Prudencia Epistemológica requiere un contenido y un significado más concretos. Tiene que ser relacionado con algunos principios complementarios capaces de dar cuenta de los problemas prácticos de la diversidad religiosa. Estos nuevos principios tienen que ubicar el problema de la base común en la esfera concreta de la *práctica* del diálogo, en la cual el entendimiento mutuo implica la coordinación de posiciones para dirigir y construir la vida personal y la sociedad en un mundo plural. De este modo, el paso hacia lo concreto sólo puede ser efectuado a la luz de la dimensión práctica, la cual involucra tres niveles: a) el nivel ético (dirigir la vida personal), b) el nivel político (ordenar la sociedad) y c) el nivel pragmático (coordinar acciones comunicativas).

Estos tres niveles tienen en común la necesidad de algunos criterios o principios para discernir, evaluar, juzgar y escoger razones para actuar y vivir de un modo en lugar de otro, dada la relatividad teórica operada por el principio de la Prudencia Epistemológica. Así, en la dimensión práctica, estos principios normativos aparecen como las condiciones de posibilidad para el diálogo entre cosmovisiones y formas de vida aparentemente inconmensurables. Pero comunicación no significa aquí

---

una botella contra el casco del barco—". *Ibíd.,* p. 5. (Versión en castellano: *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*, Paidós, Barcelona, 1981.)

[4] Austin distingue también tres clases de actos de habla, o sentidos en los cuales decir algo es hacer algo. Estos son: el acto de habla locucionario de simplemente enunciar una frase, hacer sonidos y ruidos con sentido y referencia; el acto de habla ilocucionario por medio del cual hacemos algo al decir algo, "como informar, ordenar, prevenir, aceptar [...], es decir, enunciados que tienen cierta fuerza (convencional)" (*ibíd.,* p. 108); y finalmente, el acto de habla perlocucionario, por medio del cual lo que decimos produce consecuencias sobre "los sentimientos, pensamientos y acciones de la audiencia, o del hablante o de otras personas" (*ibíd.,* p. 101). Esta distinción, entonces, permite percibir la diferencia entre "el acto locucionario 'él dijo que…', el acto ilocucionario 'él protestó que…' y el acto perlocucionario 'él me convenció de…' " (*ibíd.*, p. 102).

simplemente la transmisión y comprensión intelectual de doctrinas, sino la coordinación de acciones derivadas de visiones de mundo heterogéneas para la construcción de la vida humana. En este sentido, la equidad teórica de las posiciones no conduce hacia el entendimiento, sino que sólo hace posible la apertura hacia los otros necesaria para el entendimiento. Si no se confronta con la dimensión práctica, puede terminar en indiferencia moral y política. Sin embargo, al mismo tiempo, cuando el diálogo es visto desde el punto de vista práctico, la equivalencia de las posiciones significa la obligación de garantizar a los miembros de cada tradición derechos iguales de participación en la construcción de la sociedad e igual libertad para vivir según sus visiones de mundo.

¿De dónde surge esta obligación? ¿No pertenece esta noción de equidad a una tradición (el liberalismo) y de ese modo predispone de entrada el diálogo hacia una posición?[5] Sin el principio de la igualdad de derechos y libertades para participar en el diálogo, este no sería posible de ningún modo. En este sentido, el diálogo se opone al totalitarismo y a la violencia: "La capacidad para el diálogo es finalmente la virtud de la capacidad para la paz [...] Donde los diálogos han sido rotos las guerras comenzaron, en privado y en público. Donde el diálogo falla, comienza la represión; prevalece la ley de la jungla, la ley del más poderoso, del superior, del más inteligente".[6]

En este orden de ideas, el problema del diálogo interreligioso, visto desde la dimensión práctica, puede resumirse en la siguiente pregunta: *dada la equivalencia teórica de las tradiciones religiosas, ¿cómo podemos garantizar la igualdad de oportunidades para participar en la construcción de la sociedad y la vida?* Aquí aparece el diálogo como el mecanismo comunicativo encargado de permitir la participación equitativa necesaria para coordinar acciones basadas y derivadas tanto de las diferentes cosmovisiones de los participantes, como de las nuevas maneras de entender que se han ganado en el encuentro.[7]

---

[5] Cfr. Milbank, *op. cit.*

[6] Küng, *op. cit.*, p. 104.

[7] Esta posición concuerda con una premisa acerca de la teoría moral contemporánea: "bajo las condiciones modernas, los ideales de vida individuales divergen a tal punto que, en vista

¿Cuáles son los principios que permiten la participación equitativa de las tradiciones y hacen posible la coordinación de acciones interculturales? Los tres niveles de la dimensión práctica están implícitos en esta pregunta. Los principios para permitir la participación equitativa de las diferentes posiciones y los principios para coordinar acciones para la construcción de la vida y la sociedad implican aspectos pragmáticos, éticos y políticos. Y suponen criterios para discernir, evaluar, juzgar y escoger acciones y razones para actuar de un modo determinado. Así pues, la necesidad de un elemento normativo, constitutivo de las condiciones para el diálogo, se sigue de la noción misma de diálogo interreligioso que por fin comienza a aparecer con claridad. Se trata del *mecanismo comunicativo que permite la participación equitativa de diferentes perspectivas para la coordinación de acciones personales y sociales orientadas hacia la construcción de una sociedad plural*. Este elemento normativo, requerido por la dimensión práctica, debe proteger la pluralidad religiosa y cultural de dos extremos, el absolutismo y el relativismo, los cuales implican una ruptura en la comunicación.

El problema es, naturalmente, dónde encontrar o cómo elaborar estos principios normativos para el diálogo interreligioso, los cuales deben ser, al mismo tiempo, "neutrales" y tener cierta "universalidad", en una época en la cual tanto la neutralidad como la universalidad se han vuelto problemáticas.

3.1. De un criterio radicalmente pluralista a la noción de Respeto

En oposición a la idea de una esencia común expresada de manera diferenciada pero equivalente en las diversas tradiciones religiosas, John Cobb pretende defender un pluralismo radical, del cual pudiera

---

de los conflictos morales prácticos, la ética no puede recomendar normativamente valores particulares nunca más, pero en cambio puede proveer un procedimiento específico para la resolución de conflictos; y para que este procedimiento sea capaz de satisfacer las demandas morales debe dar expresión a la convicción sustantiva de que todos los seres humanos tienen que respetarse mutuamente como personas libres e iguales". Honneth, Axel. "The Other of Justice: Habermas and the Ethical Challenge of Postmodernism", en: White, Stephen (ed.), *The Cambridge Companion to Habermas*, *op. cit.*, p. 295.

derivarse una norma que "trascienda la diversidad" al tiempo que se "aplique apropiadamente a todas" las religiones.[8] Según este autor, no es adecuado hablar de "religión", como si se tratara de una idea universal "a la cual debiera conformarse el uso del término".[9] En concordancia, la cuestión de si todas las tradiciones religiosas tienen el mismo valor y validez exige una aproximación diferente a la propuesta por pluralistas como Hick, para quien todas las religiones son caminos igualmente válidos hacia la misma meta, de modo que cumplen tareas alternativas de la misma función soteriológica. Por el contrario, el asunto "no es si todas ellas cumplen el mismo objetivo igualmente bien —como quiera que se defina el objetivo—. Se trata en primer lugar de si sus diversos objetivos son igualmente bien realizados".[10]

Este "pluralismo radical" intenta deshacerse de la categoría de "la religión" que podría trabajar normativamente en la hipótesis pluralista. Sin embargo, al igual que Hick, Cobb asume la opción metodológica de concebir las tradiciones religiosas en términos de sus características comunes y sus parecidos de familia (muchos de los cuales no son "religiosos"), los cuales guían el uso de la palabra "religión" en contextos diferentes. Pero, a diferencia de Hick, no considera posible elucidar ninguna estructura común compartida por *todas* las tradiciones, ni tampoco intenta realizar una interpretación ontológica o epistemológica capaz de dar cuenta del hecho de la diversidad religiosa. Así, negando la posibilidad de encontrar un elemento unificador, Cobb propone un pluralismo que "permita a cada tradición religiosa definir su propia naturaleza y propósito y el papel que desempeñan los elementos religiosos en su interior".[11]

Pero, al instaurar una multiplicidad sin unidad, solamente nos quedan dos formas posibles para evaluar una tradición religiosa. La primera es el examen interno de la coherencia entre los objetivos y

---

[8] Cobb, John. "Beyond 'Pluralism' ", en: D'Costa (ed.). *Christian Uniqueness Reconsidered*, *op. cit.*, p. 92.

[9] *Ibíd.,* p. 82.

[10] *Ibíd.,* p. 83.

[11] *Ibíd.,* p. 84.

metas propuestos por una tradición y sus resultados empíricos. Esto es, la determinación de si estos fines son realmente alcanzados en las vidas de sus seguidores. A pesar de que esta clase de criterio es difícil de aplicar, y de que resulta incluso inútil en los casos en los que no se puede verificar ningún resultado empírico, Cobb considera que es posible utilizarlo con respecto a ciertas afirmaciones religiosas. El resultado de un examen semejante sería la presuposición de una "igualdad irregular" entre las religiones, porque en la historia de todas las tradiciones pueden constatarse tanto casos de realización de las metas religiosas en la vida de ciertos individuos modelo, como ejemplos de incoherencias radicales entre la vida y los objetivos espirituales.

Pero el criterio de la coherencia interna no ofrece ningún principio normativo para la comunicación entre tradiciones. No nos ayuda a evaluar, discernir, juzgar y escoger acciones y razones fundamentadas en visiones de mundo heterogéneas. Aun más, cualquier acción o razón podría ser justificada si resulta coherente con una afirmación doctrinal particular, independientemente de cualquier otra consideración.

La segunda forma de evaluación es el juicio externo sobre una tradición utilizando las normas de otras. Pero, dado que una posición radicalmente pluralista no puede contar con ninguna norma universal, el relativismo conceptual es el resultado inevitable: cada tradición es "la mejor desde su propia norma y no hay una crítica normativa de normas".[12] No obstante, Cobb señala que el relativismo no hace justicia a ninguna tradición, porque todas pretenden cierto grado de universalidad. Aun más, la debilidad del relativismo radica no sólo en su circularidad, sino en que concibe a las tradiciones religiosas como sistemas estáticos y cerrados sobre sí mismos, cuando son más bien fuerzas históricamente dinámicas, abiertas a la transformación y al cambio.[13] Esta apertura significa que los criterios normativos de cada tradición pueden ser expandidos y extendidos mediante el encuentro con otras. De este modo, "la relevancia universal de las afirmaciones (de

[12] *Ibíd.,* p. 85.

[13] *Ibíd.,* p. 86.

una tradición) es vindicada en tanto que otras tradiciones reconocen su valor. La riqueza y competencia de sus legados es aumentada en tanto que asimila los puntos de vista de otros".[14]

A partir de estas consideraciones, Cobb propone una "norma relativamente objetiva" que puede ser aplicada a las tradiciones religiosas una vez que han decidido participar en el diálogo. Esta norma, que pretende superar tanto el esencialismo como el relativismo, "tiene que ver con la habilidad (de las tradiciones religiosas), en fidelidad con su herencia, de expandir su propia comprensión de la realidad así como sus implicaciones normativas".[15] Esta habilidad de ser transformado por otros supone la capacidad que *debería* tener una tradición de integrar la sabiduría de otros y de ese modo beneficiarse del encuentro. Como ejemplo, Cobb cita el trabajo de San Agustín, quién supo integrar el neoplatonismo a la tradición cristiana.

Ahora bien, ¿esta norma puede contribuir a regular la comunicación interreligiosa? ¿Esta habilidad de ser transformado por otros puede funcionar como un principio que permita la participación equitativa de diferentes tradiciones y la coordinación de acciones? Parece más bien que esta norma es la expresión de una presuposición del diálogo, más que un principio capaz de regularlo. En efecto, como Cobb mismo afirma, esta norma "se deriva de elementos que caracterizan a todas las tradiciones en la medida en que ellas reconocen la situación pluralista en la cual todas están inmersas hoy".[16] Y uno de estos elementos representa el centro mismo del principio de Prudencia Epistemológica que hemos identificado como una condición previa para el diálogo. Cobb lo describe de la siguiente manera:

> La creencia en que hay más verdad y sabiduría de la que la propia tradición ha adquirido hasta el momento [...] Lo cual implica la creencia en que mientras la propia tradición ha comprendido aspectos importantes

[14] *Ibíd.,* p. 87.

[15] *Ídem.*

[16] *Ibíd.,* p. 86

> de la realidad, la realidad en su totalidad es siempre más. Esto significa también que la última y verdadera norma para la vida está más allá de cualquier formulación existente.[17]

Así, más que generar un principio para la comunicación, esta norma sólo hace posible la apertura hacia los otros. El único juicio que permite realizar es uno acerca de esta apertura y de la actitud de una tradición con respecto a otra. En este sentido, solamente es normativa porque su contenido es una descripción de los dos requisitos básicos que el diálogo exige de las tradiciones religiosas en una época pluralista: la habilidad de ser reinterpretadas a la luz del encuentro con otros y la fidelidad consigo mismas en este proceso de transformación. Pero no cumple ninguna función normativa con respecto al proceso concreto de abrirse a los otros y autorreinterpretarse. En una palabra, esta norma nos dice que deberíamos estar listos para el diálogo, pero no cuáles deberían ser los elementos normativos internos de la práctica del diálogo.

A pesar de todo, la reflexión de Cobb sitúa el problema en una perspectiva interesante que puede ser provechosamente desarrollada. Si nos movemos desde la búsqueda de normas para evaluar la "validez" de las tradiciones religiosas —y así dejamos a un lado la necesidad de determinar o bien su igualdad, o la superioridad de una de ellas (en donde Cobb y otros autores parecen detenerse)—[18] hacia la búsqueda de los principios prácticos del diálogo interreligioso, los dos modos de evaluación analizados por Cobb revelan algunos elementos importantes.

En primer lugar, el examen de la coherencia interna entre las pretensiones de las religiones y las formas en las cuales estas son realizadas en las vidas de sus seguidores demuestra ser inútil en tanto que, de aplicarse esta norma, todo es susceptible de ser justificado y encerrado

---

[17] *Ídem*.

[18] En efecto, como es evidente por sus nombres, gran parte del esfuerzo de los autores tanto de *The Myth of Christian Uniqueness* como de *Christian Uniqueness Reconsidered* se dedica a este problema, dadas las serias implicaciones que trae para la doctrina del carácter único de Jesucristo y el cristianismo. Ambos libros representan una rica contribución a los prolegómenos del diálogo del cristianismo con otras tradiciones, más que al problema de las condiciones mismas para la práctica del diálogo.

en un solipsismo. Un juicio práctico no puede basarse en un principio autorreferencial o circular. Para hacer posible un principio práctico se necesita de un tercer término que medie entre las pretensiones de una tradición y la forma como son vividas. En concordancia con lo que hemos descubierto hasta ahora, la función de este principio es ayudar a discernir, evaluar, juzgar y escoger acciones y razones fundamentadas en visiones de mundo diferentes, para permitir y coordinar su participación equitativa en la construcción de la vida y la sociedad. El tercer término es aquello que es discernido, evaluado, juzgado y escogido al considerar las diferentes acciones y razones: se trata del elemento normativo. Pero, dado que este parece implicar alguna clase de principio universalmente presente en todas las tradiciones, desde el punto de vista del pluralismo radical de Cobb tendríamos que afirmar que no existe semejante tercer término y de ese modo no nos quedaría otra opción que el relativismo. Esto es justamente lo que ocurre con el segundo tipo de examen propuesto por Cobb.

No obstante, dentro de cada tradición tiene que haber un elemento normativo que vincule las pretensiones y exigencias religiosas con la manera como se realizan en actos y formas de vida. ¿Por qué *debe* la gente vivir de acuerdo con las afirmaciones doctrinales de sus tradiciones religiosas? En *algunas* tradiciones la pregunta podría responderse diciendo algo como: "porque es *bueno* hacerlo". En este caso, algunas formas de actuar y de vivir son prescritas porque son buenas de acuerdo con una cosmovisión particular, esto es, porque *el bien* puede predicarse de ellas. Así, la noción de lo bueno opera como un elemento normativo, representa el tercer término entre las afirmaciones doctrinales y las acciones consecuentes con ellas. Se trata de aquello que brinda el fundamento para justificar la obligación de vivir y actuar en concordancia con una doctrina particular. Naturalmente, la noción de lo bueno como un tercer término no representa ninguna idea universal y, en consecuencia, no constituye ninguna norma universal que pueda aplicarse a todas las tradiciones. Los contenidos de la noción de lo bueno no sólo varían de tradición en tradición, sino que también lo hacen en diferentes periodos de la historia de una misma tradición e incluso pueden hacerlo durante

la vida de una sola persona. Aun más, esta noción es sólo un ejemplo de un elemento normativo que funciona como intermediario entre afirmaciones y acciones. En consecuencia, el segundo modo de evaluar las tradiciones religiosas nos lleva al relativismo porque no puede atribuirse al tercer término ningún contenido universal.

Pero el carácter normativo del tercer término, independientemente del contenido que reciba en cada tradición, implica una pretensión de universalidad. Esto significa que supone una *obligación* de actuar de acuerdo con una afirmación doctrinal, la cual *alude a todas las personas en cualquier tiempo y lugar*. Por este motivo Cobb afirma que el relativismo no es justo con ninguna tradición religiosa. El corazón del tercer término es la afirmación de la obligatoriedad universal de seguir una afirmación doctrinal. Evidentemente, esta obligación adquiere contenidos múltiples en las diferentes tradiciones, pero para nosotros es suficiente con identificar el *elemento formal* que vincula dentro de un juicio práctico las afirmaciones religiosas con los actos de sus seguidores. Así, a pesar de que los contenidos del tercer término cambian de tradición en tradición, su forma, esto es, su pretensión de universalidad, permanece hasta cierto punto igual en todas.

Esta es exactamente la razón por la cual surgen los conflictos teóricos y prácticos entre las tradiciones: se trata siempre de conflictos entre afirmaciones con pretensiones de universalidad contradictorias. Aun si combatimos la idea de las normas y verdades universales, la noción formal de la universalidad de las normas y las verdades parece ser necesaria para *ordenar* el mundo, tanto en el sentido teórico (las leyes naturales de la ciencia, los principios de la percepción diaria, etc.), como en el práctico (los principios éticos y morales, las leyes políticas, etc.). Si abandonamos la noción formal de la universalidad, no es claro cómo podríamos operar en estas dimensiones. Esta noción puede ser interpretada en sentidos diferentes pero parece necesaria aún para postular la relatividad, la particularidad, la multiplicidad en una forma que tenga sentido y sea habitable. Ahora bien, ¿cuáles son las características concretas de la universalidad formal de las afirmaciones religiosas?

En primer lugar, implica una noción de lo que los seres humanos son o deberían ser. Pero esta noción no se limita nunca a un ser humano en particular y ni siquiera al perteneciente a una tradición. De una forma u otra se refiere *a toda la humanidad*. Pero esto no ocurre solamente en el caso de las religiones misioneras que luchan por la conversión de toda la raza humana a una fe única. No es posible llamar a alguien ignorante, infiel o bárbaro, ni excluirlo de algún fin divino o exterminarlo en nombre de la verdad, si la noción del otro no está ya incluida en la noción de humanidad propia de una tradición religiosa. Este hecho constituye el corazón mismo del dinamismo histórico, mencionado por Cobb, que caracteriza a las tradiciones religiosas. En efecto, estas son sistemas abiertos en tanto que sus afirmaciones, en principio, aluden a toda la humanidad. En palabras de Rahner, "cada religión que existe en el mundo es —al igual que toda posibilidad y realidad cultural de otros pueblos— una pregunta formulada y una posibilidad ofrecida a toda persona".[19]

En este sentido, las tradiciones religiosas aparecen como proyectos de vida humana a los cuales todos pueden acceder. Esto es así porque, *existencialmente,* la idea de humanidad perteneciente a una tradición religiosa no es necesaria. A pesar de que pueda serlo de acuerdo con sus propias reglas e interpretaciones, solamente a través y en las contingencias de un contexto histórico alguien es "iniciado" en una tradición. Así, ni las tradiciones están cerradas y reducidas a un pueblo, ni las personas están cerradas y, por decirlo de algún modo, terminadas en una tradición. Si no fuera así, no serían posibles ni las conversiones ni las disidencias.

Ahora bien, a pesar de que la referencia a toda la humanidad que constituye la universalidad de las afirmaciones religiosas pueda expresarse a sí misma como exclusión, inclusión, exterminio, un llamado a la conversión, indiferencia, etc., ésta implica siempre una *manera de tratar* a los seres humanos. Como resultado, a cuenta de su propia universalidad, las afirmaciones religiosas afectan a otras tradiciones

[19] Rahner. "Christianity and the Non-Christian Religions", *op. cit.*, p. 117.

al tiempo que son afectadas por ellas. Ninguna afirmación religiosa es neutral con respecto a las otras, como tampoco ninguna puede dejar de aludir y entrar en conflicto con la universalidad (con la referencia a la humanidad entera) de otras. Cobb es consciente de este punto, a partir del cual procede para postular su norma. En sus palabras:

> Solamente en tanto que una tradición pretende ser universalmente relevante su exclusión de los puntos de vista de otros resulta problemática en términos de su propia norma. Por su puesto, es posible continuar con la pretensión de validez universal al tiempo que se ignoran las pretensiones similares de otros. Pero de este modo esta pretensión no es más que una pretensión. Para demostrar la validez de su pretensión es necesario comprender las pretensiones de otros y explicar sus relaciones mutuas.[20]

En concordancia con esta situación, parece que podemos otorgarle al tercer término una significación más concreta: no sólo debe mediar entre las afirmaciones religiosas y las acciones de las personas comprometidas con esa tradición, sino además entre las afirmaciones y acciones de una tradición y las de otras, dado que sus contradictorias pretensiones de universalidad se afectan mutuamente. Con esto damos un paso decisivo. Desde el punto de vista *formal,* el tercer término permite una mediación intercultural: afectar a los otros y ser afectado por ellos implica *un llamado a la responsabilidad*.

¿Puede ser la responsabilidad el contenido del tercer término? Esto es, ¿puede operar como una norma intercultural?

Para lograrlo, la responsabilidad tiene que superar la crítica hecha a todos los posibles contenidos del tercer término, según la cual todos ellos dependen de un contexto histórico y cultural concreto y se encuentran vinculados con visiones de mundo y formas de vida particulares, de modo que no sirven para establecer ninguna mediación universal "equitativa" entre tradiciones. Desde un punto de vista radicalmente

[20] Cobb, *op. cit.*, p. 92.

pluralista, no existe ningún meta-principio-universal para regular la interacción entre principios-universales-particulares, una meta-normatividad para coordinar la multiplicidad de normatividades. Pero ¿acaso esta afirmación no supone ya un principio normativo?

La afirmación de la no-universalidad de todos los posibles contenidos del tercer término pretende proteger la multiplicidad, el carácter único, la diferencia de cada tradición. Así, asume una opción que implica un principio positivo: ¡la diferencia debe ser protegida contra los pseudo-principios universales! De otro modo, se trataría de simple indiferencia o desencanto. Así, curiosamente, la crisis del contenido universal del tercer término del juicio práctico en el diálogo interreligioso implica de suyo un contenido (universal): ¡la defensa de la diferencia!

Por lo demás, este contenido supone el reconocimiento central presente en el llamado a ser responsable de los efectos sobre otros que producen las propias afirmaciones y acciones. En consecuencia, el tercer término puede encontrarse en un criterio sobre la manera como las afirmaciones y acciones fundamentadas en una tradición afectan a otras tradiciones. Su significado pleno es buscado en la pregunta: ¿qué es aquello que le permite a una tradición actuar y vivir de acuerdo con sus propias afirmaciones en el contexto de múltiples afirmaciones? En concordancia con lo que hemos descubierto, podríamos responder que se trata de la responsabilidad de proteger la diferencia. Pero "proteger" significa aquí tanto cuidar el derecho de actuar y vivir según las afirmaciones de mi tradición, como promulgar el deber de permitir que los otros actúen y vivan según las afirmaciones de las suyas. De esta manera, el termino mediador puede ser mejor identificado como el *Respeto*.

¿Las razones y acciones de una tradición respetan la diferencia de las otras? Aparentemente, esta pregunta establece un principio para elucidar, evaluar, juzgar y escoger las razones y obras justificadas e inspiradas en visiones de mundo heterogéneas. Asumir el Respeto como el tercer término hace posible un juicio sobre *la forma de tratar a los otros* que se sigue de afirmaciones religiosas particulares. Su universalidad no depende de ninguna noción particular, sino de la necesidad práctica de vivir juntos entre diferentes: se trata de *la obligación de asumir la res-*

ponsabilidad de los efectos que la propia tradición produce sobre otros. Sin embargo, la noción de Respeto exige una clarificación mayor.

3.2. El Respeto como un principio práctico

El Respeto es una manera de tratar a los otros basada en la responsabilidad. Aquí estamos utilizando una idea tomada (y adaptada) de la teoría moral kantiana. Para este filósofo, el respeto es el sentimiento hacia la ley moral, mediante el cual ésta influencia la voluntad de todo ser racional tanto objetiva como subjetivamente[21]. Dado que su origen se encuentra en la razón pura práctica, es el único sentimiento no patológico. Ahora bien, "el respeto se dirige siempre hacia personas y nunca hacia cosas".[22] Esto es así porque en los seres humanos la ley puede hacerse manifiesta de modo intuitivo mediante el ejemplo moral. Así, a pesar de que los seres humanos (como ocurre con las cosas) puedan también ser objeto de amor, miedo o admiración, merecen respeto en tanto que su "ejemplo presenta delante de mí una ley que derriba mi orgullo cuando la comparo con mi conducta y veo la observancia de esa ley y así su practicabilidad probada de hecho frente a mí".[23] Pero este mérito, que produce respeto, sólo es posible porque las personas pueden actuar *por* deber,[24] esto es, por respeto a la ley moral, puesto que su voluntad, y la de todo ser racional, es una voluntad que da leyes universales.[25] Esto significa que una persona no sólo está sujeta a la ley, "sino sujeta a ella de una manera tal que debe ser vista como también dándose la ley a sí misma y sólo por esto como el primer sujeto a la ley (de la cual puede

---

[21] Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason*, 5: 75, en: *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 201. (Versión en castellano: *Crítica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca, 2002.)

[22] *Ibíd.*, 5: 76, p. 202.

[23] *Ídem*.

[24] Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, 4: 400, en *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Practical Philosophy*, *op. cit.*, p. 55. (Versión en castellano: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Alianza, Madrid, 2002.)

[25] *Ibíd.,* 4: 431, p. 81.

ser considerado como el autor)".[26] De esta manera, el respeto sólo es hacia las personas por cuenta de la autonomía de su voluntad, por medio de la cual la voluntad legisla sobre sí misma escogiendo solamente las máximas para la acción que pueden ser mantenidas al mismo tiempo como leyes universales de la naturaleza.[27] Así, las personas son objeto de respeto en tanto que pueden representarse leyes prácticas universales y determinar su voluntad a partir de ellas.

Ahora bien, en nuestra reflexión el Respeto apareció como un principio práctico necesario que se encontraba implícito en la imposibilidad de encontrar una norma universal para realizar juicios interreligiosos. Su contenido es la responsabilidad que brota, simultáneamente, de un par de binomios: por un lado, tanto del reconocimiento de la diferencia irreductible de las tradiciones religiosas, como del compromiso de proteger esta diferencia; y por otro, tanto del reconocimiento del hecho inevitable de la afectación mutua entre afirmaciones religiosas universales e irreconciliables, como de la necesidad de vivir juntos en un mundo plural. Así, igual que en la ética kantiana, el Respeto es aquí por la humanidad. Pero para nosotros la humanidad no puede ser identificada con una forma única de racionalidad por medio de la cual es posible representar leyes universales, lo cual es justamente lo que en la teoría kantiana le otorga a todo ser racional la dignidad de ser un fin en sí mismo.[28]

En el contexto de la pluralidad de visiones de mundo, modos de ser humanos y formas de racionalidad, la dignidad humana debe ser fundada en un principio diferente. El Respeto es necesario aquí más bien como una condición para la convivencia de las tradiciones, en una forma en la cual puedan permanecer fieles a ellas mismas y, al mismo tiempo, estén listas para participar desde sus perspectivas en la construcción de sociedades interculturales. Por lo tanto, el Respeto es hacia las formas particulares en las cuales los miembros de diferentes tradiciones

[26] *Ídem*.

[27] *Ibíd.*, 4: 440, p. 89.

[28] *Ibíd.*, 4: 428, p. 79.

se dan a sí mismos leyes y actúan de acuerdo con ellas. Ciertamente, la norma de Cobb ("la habilidad de una tradición de ser enriquecida y transformada, manteniéndose fiel a su pasado, en su interacción con otras tradiciones")[29] puede mantenerse como normativa solamente si el Respeto funciona como un principio regulativo para las relaciones interreligiosas.

En este sentido, el Respeto es hacia la humanidad entendida como un proyecto en construcción, como una tarea en continua realización, la cual siempre y necesariamente se realiza según leyes, principios, símbolos e ideas pertenecientes a una perspectiva particular. Por este motivo, el Respeto es más que simple tolerancia. El reconocimiento de los otros, característico del Respeto, no consiste simplemente en aceptarlos resignadamente, como si uno todavía poseyese la posición verdadera pero no pudiera hacer nada para hacer salir a los otros del error. Por el contrario, el Respeto implica el reconocimiento del carácter de perspectiva que caracteriza a todo discurso y visión de mundo humanos. En este sentido, como en la ética de Kant, pero por razones distintas, el Respeto presupone la finitud de los seres humanos y sus tradiciones.[30] La conciencia de la otredad de los otros implica la conciencia de mi propia otredad. El otro es una realización particular de la humanidad desde y en una tradición, pero su humanidad no termina ahí, se encuentra abierta a la mía, es susceptible de experimentar la mía. Y lo mismo aplica para mí.

De esta forma, el encuentro con el otro me descubre mi alteridad interna, esto es, mi posibilidad de convertirme en otro, de experimentar la humanidad desde otra perspectiva. Me ofrece la posibilidad de tras-

[29] Cobb, *op. cit.*, p. 92.

[30] Para Kant el respeto presupone la finitud de la voluntad humana en tanto que esta no se halla libre de la sensibilidad y por tanto no se determina a sí misma exclusiva e inmediatamente a partir de la razón pura práctica. Así, "dado que el respeto es un efecto sobre los sentimientos y de este modo sobre la sensibilidad de un ser racional, presupone esta sensibilidad y también la finitud de semejantes seres sobre los cuales la ley moral impone respeto, y ese respeto por la ley no puede ser atribuido a un ser supremo o aun a un ser libre de toda sensibilidad, en quien esta no pude ser un obstáculo para la razón práctica". *Critique of Practical Reason*, 5: 76, *op. cit.*, p. 201.

cender la finitud de mi punto de vista y forma de vida para acceder a una dimensión diferente de la humanidad que no ha sido aún realizada por mi tradición. En este aspecto, el Respeto, como principio práctico, aparece claramente ligado al principio de la Prudencia Epistemológica.

Pero el Respeto no solamente abre mi tradición al horizonte de los otros situándola como una perspectiva. También establece un vínculo entre las tradiciones basado, por una parte, en la responsabilidad y el compromiso con los otros, y por la otra, en la posibilidad de ser enriquecido por ellos. En efecto, la humanidad del otro solamente puede desarrollarse y realizarse en una forma histórica concreta si trato con respeto el proceso particular en el cual se encuentra para *hacerse humano*. En correspondencia, solamente porque mi proceso no es ni detenido violentamente ni negado, puedo vivir humanamente de acuerdo con mi tradición. En este sentido, como afirma Paul Ricoeur, "en el respeto soy un sujeto que obedece y un soberano que ordena".[31] Por el Respeto estoy comprometido a permitirles a los otros sus formas de vida en correspondencia con sus tradiciones, aún si no las comprendo o no estoy de acuerdo con ellas; y al mismo tiempo, por el Respeto puedo exigir de ellos el mismo tratamiento. Sólo por esta razón el Respeto puede funcionar como un tercer término en el juicio práctico. Pero, ¿cómo puede ayudar a hacer posible la participación equitativa de posiciones heterogéneas y a coordinar las acciones sociales y personales?

En primer lugar, el Respeto no es ni una norma universal externa aplicada sobre todos los discursos contradictorios, ni una norma interna particular ligada a una tradición e impuesta sobre las otras. Más bien, surge en el agujero mismo de la imposibilidad de reconciliar perspectivas. Su necesidad tiene un carácter práctico y brota del reconocimiento de lo que Lyotard llama un "diferendo" entre tradiciones religiosas:

> Un diferendo sería un caso de conflicto entre (al menos) dos partes, el cual no puede ser equitativamente resuelto por falta de una regla para juzgar aplicable a ambos argumentos. La legitimidad de un lado no

[31] Ricoeur, Paul. *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1982, p. 93.

> implica la falta de legitimidad del otro. Sin embargo, aplicar una regla única de juicio a ambos casos para resolver el diferendo como si este fuere simplemente un litigio sería injusto con (al menos) uno de ellos (y con los dos si ninguna parte admite esta regla). De la injuria que se inflinge sobre las reglas de un género de discurso surgen perjuicios, a pesar de que esta injuria es reparable de acuerdo con tales reglas. Un agravio resulta del hecho de que las reglas del género de discurso mediante las cuales uno juzga no son las del género o géneros de discurso juzgados.[32]

La noción de diferendo nos ayuda a comprender que la heterogeneidad entre visiones de mundo puede ser tan radical que no sólo implica la contradicción entre sistemas metafísicos o éticos, entre diferentes formas de ritual, de representación de lo divino o de cualquier elemento semejante, sino que supone, en primer lugar, el encuentro de formas de racionalidad inconmensurables. Esto significa, para utilizar una expresión de Mircea Eliade, diferentes maneras de ser en el mundo, fundamentadas en formas de conciencia constituidas por nociones (categorías) opuestas de tiempo y espacio, lo cual produce diferentes sistemas de interpretación y experiencia.[33] Adicionalmente, los diferentes tipos de racionalidad son diferentes sistemas de argumentación por medio de los cuales pueden justificarse y aun "defenderse contra la crítica"[34] las acciones y expresiones de alguien. Así, desde esta perspectiva, el problema de base del diálogo interreligioso consiste en cómo determinar qué es una "buena razón" cuando operan simultáneamente sistemas de argumentación heterogéneos.

---

[32] Lyotard, Jean-Francois. *The Differend. Phrases in Dispute*, Manchester University Press, Manchester, 1998, p. xi. (Versión en castellano: *La diferencia*, Gedisa, Barcelona, 1991.)

[33] Cfr. el análisis fenomenológico de la conciencia religiosa como opuesta a la conciencia histórico-científica en Eliade, Mircea. *The Sacred and the Profane*, *op. cit*. (Versión en castellano: *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid, 1973.)

[34] Cfr. Habermas, Jurgen. *The Theory of Communicative Action*, vol. I, Heinemann, Londres, 1984, p. 9. (Versión en castellano: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1998.)

Lo anterior nos ofrece una visión apropiada del significado problemático de las expresiones "participación equitativa" y "coordinación de acciones" que hemos propuesto para caracterizar el diálogo. La primera expresión no implica únicamente que se les deba garantizar a todos los participantes en el diálogo el derecho de hablar y expresar sus ideas, intereses, posiciones, etc.; sino que se les debe permitir hacerlo de acuerdo con sus propios juegos de lenguaje, esto es, utilizando sus propios sistemas de argumentación. La segunda frase saca a la luz la dificultad de evaluar, juzgar, concluir y tomar decisiones a partir de razones heterogéneas.

Imaginemos, por ejemplo, el caso radical de un diálogo en el cual las razones de una parte se sustentan en silogismos, las de otra en imágenes y narrativas míticas y las de otra en hechos empíricos. Las razones de cada uno son buenas razones de acuerdo con sus propios sistemas de argumentación y, de hecho, estos sistemas no son neutrales sino que pertenecen integralmente a ciertas visiones de mundo. Exigir que todos los interlocutores tengan que cumplir con ciertas condiciones de argumentación básicas y universales para poder expresar sus puntos de vista, implica tanto como oscurecer y traicionar algunas visiones de mundo. Un cierto tipo de racionalidad, entendido en este sentido, es uno de los elementos constitutivos de una tradición, y aquí la forma y el contenido son inseparables. Solicitar la traducción a una forma única de argumentación significa en la dimensión práctica del diálogo lo mismo que un acuerdo metafísico en la dimensión teórica. En efecto, ambas son las dos caras de la misma moneda. En las (arriba citadas) palabras de Lyotard: "Un agravio resulta del hecho de que las reglas del género de discurso mediante las cuales uno juzga no son las del género o géneros de discurso juzgados".

Este "agravio" es justamente aquello que el Respeto intenta prevenir. Por eso tiene un carácter moral: "el hecho de que la demanda de validez de un enunciado lingüístico no encuentre una repuesta apropiada [...] se convierte en el hecho de una 'injusticia' que la frase triunfadora",[35] y

[35] Honneth, Alex, *op. cit.*, p. 293.

la forma de racionalidad a la que pertenece, perpetúan sobre las otras. El Respeto no conduce a una síntesis entre posiciones disímiles ni a la determinación de cuál pretensión de validez es la legítima; pero nos previene contra la arbitrariedad y la injusticia. Aquí injusticia significa la exclusión de ciertos discursos de la posibilidad de articularse socialmente, efectuada por otros discursos que pretenden ser superiores. En este sentido, el Respeto es también un principio de prudencia.

En segundo lugar, debemos atender a la siguiente pregunta: si el Respeto no permite realizar ni una síntesis ni una inferencia del "mejor", o el más "legítimo" enunciado entre muchos, ¿qué clase de conclusiones pueden ser alcanzadas en el diálogo a través de este principio práctico? El Respeto permite realizar un juicio sobre la manera de tratar a la humanidad del otro que se sigue de las afirmaciones de una tradición religiosa. No reduce la multiplicidad a la unidad, pero permite la convivencia en la multiplicidad, trazando los límites para la interacción mutua. Este punto es sumamente importante, dado que, como la historia nos ha mostrado, pueden darse casos en los cuales una tradición, para ser fiel consigo misma, parece demandar, por ejemplo, la negación, erradicación o conversión de los miembros de otras tradiciones, implicando así un tratamiento no respetuoso hacia ellos. ¿Estamos obligados a respetar una tradición que no trata a las otras respetuosamente? Es justamente en estos casos en los cuales el Respeto demuestra su poder práctico. Establece un principio autolimitante: la protección de la diferencia de los otros es la condición para la protección de mi diferencia.

En este sentido, la violencia se opone al Respeto. Evidentemente, la opción por la guerra está siempre a la mano y ninguna teoría ética puede evitarla. Pero la opción por el diálogo, como una opción por la paz, siempre implicará el Respeto. De este modo, en el diálogo, las afirmaciones que implican un tratamiento no respetuoso de los otros, esto es, una manera no-responsable de vivir los efectos que la propia tradición ejerce sobre otras diferentes, pueden ser juzgadas como inadecuadas e impropias para la comunicación y la convivencia. Pero el efecto de una afirmación sobre otras no es transparente. Para determinarlo se requiere de la participación de la parte afectada. Solamente el otro puede

determinar los efectos de mis afirmaciones sobre él. En consecuencia, el principio práctico del Respeto exige la consideración constante, en el diálogo interreligioso, de las posibles maneras en las cuales las afirmaciones hechas por las diferentes tradiciones se afectan mutuamente en diferentes niveles: desde el nivel de los requisitos pragmáticos para la participación en el diálogo (formas de argumentación y tipos de racionalidad requeridos), hasta el de sus consecuencias concretas en las vidas de los pueblos.

Por último, lo que hemos dicho hasta ahora debería permitirnos observar que en este contexto el Respeto no es tomado como un valor moral, sino como un principio práctico. No expresa tanto el contenido de una idea que debería ser aceptada por todo el mundo, como la fuerza de un principio para regular las relaciones interreligiosas dada la carencia de semejante idea. El Respeto no soluciona el problema de la imposibilidad de encontrar una norma universal proponiendo una meta-normatividad; antes bien, se encuentra de suyo inmerso en la ausencia de tal normatividad universal, la cual, sin embargo, no es un vacío moral en absoluto. Como descubrimos, el respeto implica un llamado a asumir la responsabilidad de las propias afirmaciones, tanto como a proteger la diferencia como condición para la convivencia en un mundo plural.

Por este motivo, el principio del Respeto no puede ser identificado con uno de los elementos de una "ética mundial" como la propuesta por Küng —aunque tampoco se opone a esa posibilidad—. Para Küng semejante proyecto ético puede fundamentarse en "algunos puntos de vista significantes comunes" que unen a las tradiciones religiosas a pesar de sus diferencias y contradicciones.[36] Este teólogo cree que es posible deducir estos puntos de vista simultáneamente del interior de cada tradición, puesto que todas ellas comparten algunas orientaciones básicas.[37] Aun más, dada la apremiante necesidad de la paz mundial,

---

[36] Küng, *op. cit.*, p. 55.

[37] Küng considera que todas las grandes religiones del mundo comparten explícitamente los siguientes elementos: un interés por el "bienestar humano", algunas "máximas de humanidad básica" mantenidas como mandamientos fundamentales (i.e. no matar, no mentir, no robar, no

cuya condición es la paz entre las religiones, estas perspectivas comunes pueden (y deben) ser formuladas como máximas básicas, reglas y motivaciones morales cuyo corazón es el bienestar de la humanidad. Como un ejemplo de la posibilidad de alcanzar un acuerdo moral sobre los valores y normas de un código mundial de ética, Küng cita la declaración realizada durante la "Conferencia Mundial de Religiones por la Paz" celebrada en Tokio en 1970. En efecto, esta declaración expresa el consenso alcanzado por los representantes de la mayoría de las tradiciones religiosas del mundo, el cual se basa en aquello que ellos consideraron como compartido por todos:

> Al sentarnos juntos de frente a las cuestiones capitales de la paz, descubrimos que las cosas que nos unen son más importantes que las que nos dividen. Encontramos que compartimos:
>
> La convicción de la unidad fundamental de la familia humana, de la igualdad y dignidad de todos los seres humanos;
> un sentido de lo sagrado de la persona individual y su conciencia;
> un sentido del valor de la comunidad humana;
> un reconocimiento de que el poder no es lo correcto, de que el poder humano no es autosuficiente y absoluto;
> una creencia en que el amor, la compasión, el altruismo y la fuerza de la sinceridad interior del espíritu tienen al final un poder mayor que el odio, la enemistad y el egoísmo;
> un sentido de obligación para pararse del lado del pobre y el oprimido en contra del rico y el opresor;
> una profunda esperanza en que el bien va a prevalecer al final.[38]

Desde esta perspectiva, una ética mundial es comprendida como un conjunto de "criterios éticos universales". La orientación del principio

practicar inmoralidades, respetar a los padres y amar a los niños), un principio moral basado en un "punto medio razonable entre el liberalismo y el legalismo", la "regla de oro" y algunos "modelos de vida" ejemplificados en la vida y enseñanzas de las grandes figuras religiosas. Cfr. *ibíd.*, pp. 56-60.

[38] Citado por Küng, *op. cit.,* p. 63.

del Respeto difiere de un programa como este por una razón fundamental: los puntos expresados en esta declaración permanecen en la ambigüedad de una suerte de "buen sentido común" que no nos ofrece una comprensión clara sobre los significados concretos de los términos utilizados. De hecho, estos términos se basan más en la buena voluntad y en el "sentido moral" que en un principio de moralidad específico y discernible. Así, el problema de la inconmensurabilidad de las visiones de mundo es ocultado detrás de nociones aparentemente autoevidentes, como humanidad, persona, amor, compasión, bien, y otras semejantes, cuya claridad es tan sólo un efecto retórico y emocional.

Por el contrario, el Respeto demuestra su eficacia cuando semejantes nociones resultan problemáticas y surge un conflicto tal que no parece existir ninguna norma capaz de regularlo. Se trata de un principio para ayudar en la oscuridad de las situaciones conflictivas, no de una noción sobre la cual todos tienen que estar de acuerdo. De esta manera, continúa siendo un principio formal de la moralidad apropiado para los casos en los cuales es imposible hallar un contenido para el tercer término que permite juzgar razones y acciones basadas en visiones de mundo heterogéneas. El Respeto no requiere de ningún consenso básico para funcionar como un principio práctico. Su fundamento se encuentra en la diferencia y la irreconciliabilidad de las visiones de mundo antes que en los supuestos que puedan compartir. Esto no significa que el Respeto niegue a priori la posibilidad de identificar los elementos comunes de las tradiciones, sino que su relevancia consiste justamente en el hecho de que los consensos tienden a volverse problemáticos cuando sus postulados deben ser interpretados y aplicados, o cuando una de las partes se da cuenta de todo lo que se ha quedado por fuera del acuerdo, perdido en la emoción inicial y el deseo de reconciliación, cubierto por "suposiciones básicas" tan generales que pueden significar cualquier cosa.

Obviamente, Küng es conciente de la vaguedad de los postulados de esta declaración. En consecuencia, intenta identificar un criterio ecuménico para regular las relaciones interreligiosas, el cual sirva como un principio moral universal. Para él este principio es "el *humanum*", aquello "que es verdaderamente humano", lo cual es establecido por

las religiones de cara al horizonte de lo divino.[39] Ahora bien, a pesar de que Küng sabe que lo que es verdaderamente humano no es evidente, trata de solucionar el problema oponiéndolo a lo que es "inhumano", "animal", "bestial". La diferencia entre ambos términos es que aquello que es verdaderamente humano "puede apelar justificadamente a lo divino".[40] Esto significa que existe una relación dialéctica entre humanidad y religión a partir de la cual puede fundamentarse la universalidad de los criterios propios de una ética mundial: una "verdadera y buena religión" lleva hacia la realización de la verdadera humanidad, y la verdadera humanidad ("el respeto por la dignidad humana y los valores básicos") es la presuposición y el requisito de una verdadera religión.

Evidentemente, estamos frente a un argumento circular. El *humanum* pretende constituir un criterio ecuménico de obligatoriedad incondicional, cuya universalidad es posible porque la dignidad humana se fundamenta en el *divinum*. La razón para esto es que "solamente lo Incondicionado puede por sí mismo imponer una obligación incondicional, y sólo lo Absoluto puede ser absolutamente obligante".[41] Pero, al mismo tiempo que únicamente podemos conocer el *humanum* mediante la "verdadera religión", sólo podemos determinar qué es una religión verdadera con respecto a la manera como ésta conduce a la realización de la verdadera humanidad. Así, o la noción de verdadera humanidad o la noción de verdadera religión tiene que ser presupuesta para poder utilizar el criterio de Küng. Y semejante presuposición es ciertamente lo que parece hallarse oculto tras la ambigüedad y la amplitud de las nociones que utiliza este pensador. Tanto la noción de humanidad como la de religión son *dadas* por y en cada tradición antes del diálogo: son presupuestas, no discutidas. Por esta razón, el criterio de Küng se divide en dos principios: una religión es "verdadera y buena" si (a) "no suprime ni destruye la humanidad, sino que la protege y la enriquece",

[39] *Ibíd.*, p. 86

[40] *Ibíd.*, p. 91.

[41] *Ibíd.*, p. 87.

y (b) "permanece fiel a su propio origen o canon".[42] Pero, ¿cómo podemos utilizar las nociones de humanidad y religión como criterios para el diálogo cuando ellas mismas resultan problemáticas, esto es, cuando son interpretadas de manera diferente en cada tradición?

La gran dificultad aquí es que estas nociones descansan sobre ciertas presuposiciones y puntos de vista comunes. Son expresadas con términos muy amplios y vagos que ocultan los desacuerdos y las contradicciones "en el nombre" de la conciliación y la paz. De esta manera, la condición para su carácter normativo es o la buena voluntad y el deseo de evitar conflictos a pesar de las diferencias, o la obediencia ciega basada en la aceptación de algunos valores asumidos dogmáticamente como universalmente obligatorios. Esto significa que estas nociones no implican obligatoriedad por sí mismas, sino que deben ser seguidas por algo diferente de ellas. Y cuando la buena voluntad desaparece o la autoridad entra en crisis y los valores básicos pierden su claridad, resulta difícil ver porqué uno debería comportarse de la manera prescrita. Por supuesto, ningún principio moral tiene el poder de determinar la voluntad humana completa y directamente por sí mismo. Pero el problema aquí es que los términos de la pareja *humanum*/verdadera-religión no son lo suficientemente concretos como para permitir un juicio práctico por ellos mismos, y su oscuridad no puede nunca ser iluminada lo suficiente como para elucidar una norma universal; antes bien, esta oscuridad constituye el corazón mismo del problema del diálogo entre tradiciones religiosas.

El Respeto es, pues, un principio práctico apropiado para un tiempo en el que las normas universales entran en crisis, una época marcada por las contradicciones irreconciliables y la heterogeneidad. Sin embargo, no es aún un principio suficiente. Nos permite un juicio inicial sobre la manera como las tradiciones religiosas se afectan mutuamente y, así, puede ayudarnos a regular la participación equitativa de las visiones de mundo en el diálogo; pero no puede por sí sólo coordinar plenamente acciones basadas en razones heterogéneas para la construcción de la

[42] *Ibíd.*, p. 98.

sociedad. Esto es, no puede producir ninguna clase de conclusión o inferencia a partir de premisas heterogéneas. ¿Cómo podemos entonces tomar decisiones en el diálogo para actuar "juntos"? Evidentemente, necesitamos un principio práctico complementario.

3.3. Hacia la noción de Solidaridad como un principio integrador

El llamado a la responsabilidad y la protección de la diferencia que es constitutivo del Respeto implica un aspecto de obligatoriedad que no hemos explorado completamente. Como vimos, las afirmaciones con pretensiones de universalidad se mantienen en un estado de afección mutua. Este estado es siempre conflictivo dado que la mayoría de las tradiciones religiosas no pueden, aparentemente, renunciar a la pretensión de ser absolutas y universales sin autotraicionarse, al tiempo que no puede operar sobre ellas ninguna meta-normatividad sin violentar a alguna. Pero, aunque parezca paradójico, la necesidad simultanea de mantener la propia pretensión de universalidad y de defender los derechos de los otros genera una forma de compromiso sui géneris en el cual ambas necesidades se integran.

De acuerdo con el principio del Respeto, la universalidad de una afirmación implica una referencia a la humanidad entera, la cual produce la obligación de asumir la responsabilidad de los efectos que produce esa afirmación sobre la manera en la que los otros viven según sus tradiciones. Como resultado, en la situación contemporánea, universalidad y otredad dependen la una de la otra de un modo inesperado. Para legitimar su pretensión de universalidad una tradición no puede simplemente encontrar la manera de incluir al otro en su propia perspectiva, como ya hemos visto. Por el contrario, debe probar que es relevante para la vida de los otros, pero para sus vidas vividas de acuerdo con los términos de sus propias visiones de mundo. Esto significa que para mantener la pretensión de universalidad de sus afirmaciones doctrinales, una tradición tiene que ser capaz de contribuir al proyecto de los otros respetando su diferencia, antes que haciéndola desaparecer o incorporándola. Por lo tanto, si el sentido de la otredad se pierde en las relaciones interreligio-

sas, se pierde a su vez la posibilidad de probar la relevancia universal de una afirmación. Esto es así porque solamente el otro puede descubrir y determinar cómo y hasta qué punto una tradición diferente le ofrece intuiciones y contribuciones importantes para su propio desarrollo y realización. En el diálogo, únicamente el otro puede validar la universalidad de una afirmación.

A partir de esto, podemos complementar el criterio de Cobb: la universalidad de una visión de mundo no depende sólo de su apertura hacia los otros mediada por su habilidad de expandir su autocomprensión en el encuentro, en fidelidad consigo misma. Depende principalmente de su habilidad para contribuir a la realización de los otros, desde sí misma, pero en fidelidad a las necesidades y formas de ver de los otros. Así, el principio del Respeto nos lleva hacia un principio de *Solidaridad*. Una tradición no es universalmente relevante porque pueda recibir y adaptar las intuiciones de los otros, sino porque tiene algo que dar a los otros *tal y como son*.

La Solidaridad es el compromiso, mediado por el Respeto, con la realización del proyecto de humanidad de los otros *de acuerdo con sus propios términos*. En este sentido, se trata de la más plena realización de la universalidad pretendida por una visión de mundo. Pero esto no significa una meta-interpretación absolutista de la diversidad, sino el auto-ofrecimiento de una tradición por medio del cual intenta contribuir con el bienestar de la humanidad, *más allá de su propia interpretación de la humanidad y del bienestar*.

¿Cómo puede ser esto posible? Comprendiendo la universalidad no como una reducción a lo mismo, sino como la capacidad de una tradición para dirigirse a la humanidad, aproximándose a ella como a una multiplicidad de proyectos heterogéneos siempre en vías de realización. En este sentido, el poder coordinador de la Solidaridad descansa en el hecho de que otorga a la perspectiva del otro el papel de validar las propias afirmaciones, mediante un juicio sobre su compromiso con el bienestar del otro. De este modo, la Solidaridad dirige la comunicación hacia fines específicos, integrando diversas posiciones en la búsqueda del bienestar comunitario, pero diferentemente interpretado.

Ahora bien, es importante señalar que esta noción de Solidaridad no puede identificarse sin más con las propuestas de autores como Paul Knitter, quien, influenciado por la Teología de la Liberación, considera que los contextos comunes de pobreza y opresión en los cuales vive la mayoría de la población mundial, así como un esfuerzo común por alcanzar la justicia, ofrecen de suyo una base posible para el diálogo.[43] Nuestra noción de Solidaridad no pone el énfasis en esos contextos, como si ellos fueran "universales no-mediados";[44] tampoco lo coloca sobre la privilegiada perspectiva hermenéutica de los pobres,[45] como si se tratara de un punto de vista unificado y único. Por el contrario, el principio de Solidaridad enfatiza en la mediación operada por un juicio práctico, formulado desde la perspectiva de los otros, acerca de la relación entre las afirmaciones universales de una tradición y las acciones que se derivan de ellas. La otredad del otro puede implicar múltiples (o ninguna) interpretaciones de la pobreza, la opresión y la liberación, las cuales no pueden ser reducidas a la (únicamente en apariencia) neutralidad de las condiciones materiales y los hechos sociales.

No obstante, la experiencia de algunos teólogos de la liberación que trabajan con pueblos no cristianos, o al menos no a la manera europea, parece apuntar hacia un principio de solidaridad semejante al nuestro, aunque como veremos, no plenamente realizado debido al peso del inclusivismo sobre la tradición cristiana. En efecto, dado que las prácticas liberadoras sólo son posibles en contextos socioculturales particulares, mediante el esfuerzo de aquellos que sufren a causa de la injusticia institucionalizada y se convierten en sujetos de su propia liberación, sólo pueden ser llevadas a cabo en los *términos culturales* propios de cada contexto. Esto hace que los teólogos de la liberación deban enfrentar el problema de replantear el sentido de la misión cristiana en mundos no

---

[43] Cfr. Knitter, Paul. "Toward a Liberation Theology of Religions", en: *The Myth of Christian Uniqueness*, *op. cit*.

[44] Puede consultarse la crítica de D'Costa a Knitter en su artículo "The Meeting of Religions and the Trinity", *op. cit*., pp. 30-40.

[45] Knitter, *op. cit.*, p. 183.

cristianos y, en general, de comprometerse con el diálogo interreligioso con miras a propiciar prácticas liberadoras auténticas.

La noción de solidaridad de los teólogos de la liberación se deriva de su bien conocida opción privilegia por los pobres. Esta implica una nueva postura epistemológica, un situarse *desde* y *en* la perspectiva de los pobres, con quienes Dios se ha identificado en Jesús, para *hacer teología*. De acuerdo con Sobrino, lo que Dios revela a través de su hijo es que Él toma el lado de los pobres, libera a los oprimidos, hace justicia a las víctimas y actúa en contra de los "Ídolos" de muerte presentes en la historia.[46] Pero la perspectiva de los pobres no puede ser ganada mediante un ejercicio teórico. Antes bien, exige un primer paso pre-teológico: "un mínimo de 'sufrimiento con' ese sufrimiento que afecta a la gran mayoría de la raza humana", el cual debe ser compartido a la luz de una "fe confrontada con la injusticia cometida contra los pobres".[47] Como resultado, esta experiencia básica difiere de una compasión pasiva. Más bien busca ser *solidaridad* comprendida como un compromiso con los oprimidos, esto es, como una manera radical de vivir la fe en Cristo poniéndola "en práctica a la luz de las exigencias del Reino de Dios".[48] Dado que estas exigencias implican un llamado a hacer justicia a los oprimidos, la práctica de la fe se convierte en una lucha por la liberación de las causas y condiciones de la opresión que pueden ser identificadas en la historia. Así, "esta praxis liberadora se esfuerza por transformar la historia a la luz del Reino de Dios. Acepta el Reino ahora, a pesar de que sabe que sólo llegará en toda su plenitud en el fin de los tiempos".[49]

---

[46] Cfr. Sobrino, John. *Christ the Liberator*, Orbis, Nueva York, 2001, pp. 79-95. (Versión en castellano: *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Trotta, Madrid, 1999.)

[47] Boff, Leonardo y Boff, Chodovis. *Introducing Liberation Theology*, Burns & Oates, Kent, 1987, p. 3. (Versión en castellano: *Cómo hacer teología de la liberación*, Paulinas, Madrid, 1986.)

[48] Gutiérrez, Gustavo. *A Theology of Liberation*, SCM Press, Kent, 1971, p. xxxiv. (Versión en castellano: *Teología de la liberación*, Editorial Universitaria, Lima, 1971.)

[49] *Ibíd.*, p.XXX.

Así, la teología, en tanto que reflexión crítica sobre la fe y discurso sobre Dios, viene en un segundo momento.[50] El paso previo consiste en el compromiso básico con la práctica liberadora, comprendida como el seguimiento de Jesús en un mundo en el que la injusticia, la pobreza y la opresión se oponen a la voluntad de Dios. Esto es, en un mundo en el que el pecado se ha articulado en estructuras sociales y políticas concretas, las cuales pueden ser identificadas, combatidas y transformadas. En una palabra, para la Teología de la Liberación la vida cristiana implica comprometerse radicalmente con la construcción del Reino de Dios, en *solidaridad* con los pobres, reaccionando y cambiando las estructuras opresivas e injustas. La solidaridad es pues comprendida aquí como la obligación central del cristiano en un mundo injusto y consiste en "hacer causa común con los pobres y llevar a cabo el evangelio de la liberación".[51] Pero, a pesar de que el concepto de liberación, que no se reduce a la mera transformación política,[52] pertenece de suyo a la tradición cristiana, la práctica concreta de la solidaridad no puede evitar tener en cuenta el universo cultural y religioso de los oprimidos, quienes lejos de ser objeto de caridad, se convierten en agentes sociales de su propio proceso histórico de transformación. En efecto, estos procesos no pueden ser desarrollados en abstracto y luego llevados a contextos específicos; por el contrario, tienen que emerger en comunidades particulares, hablar su lenguaje y enfrentar las situaciones concretas de opresión que las afectan. Como resultado, el compromiso con

[50] *Ibíd*, p. xxxii; ver también Gutiérrez, Gustavo. *The Truth Shall Make You Free*, Orbis, Nueva York, 1990. (Versión en castellano: *La verdad los hará libres*, Centro de Estudios y publicaciones, Lima, 1986.)

[51] Boff, Leonardo y Boff, Chodovis, *op. cit.*, p. 7.

[52] Gustavo Gutiérrez indica que se trata de un proceso integral que consta de tres dimensiones: (a) la liberación de las condiciones socio-económicas opresivas, las cuales fuerzan a las personas a vivir en situaciones inhumanas, contrarias a la voluntad de Dios; (b) la liberación personal de cualquier clase de esclavitud; y (c) la liberación del pecado, que es la raíz de toda esclavitud. (*A Theology of Liberation*, *op. cit.*, p. xxxviii). La liberación es, pues, *salvación* en sentido pleno. Y ésta es la gratuita acción de Dios en la historia que, sin embargo, lleva más allá de ella (*ibíd.*, p. xxxix). Por eso, si bien se trata de un don, debe ser asumida como tarea.

los pobres debe evitar (si bien no siempre lo logra con éxito) imponer sobre su mundo categorías ajenas.[53]

La solidaridad, así, debe implicar siempre una relación de doble vía: se dirige a las necesidades concretas de una comunidad, interpelándola en sus propios términos, y desde allí emerge en proyectos concretos de transformación social llevados a cabo por los miembros mismos de la comunidad. Consecuentemente, los teólogos de la liberación han reconocido que semejante tarea no puede realizarse sino a partir del conocimiento profundo del "mundo de los pobres", el cual va más allá de los simples términos económicos, y en diálogo con las diversas culturas (indígenas y no cristianas) que constituyen estos mundos en las regiones de los países en desarrollo en donde suelen trabajar. Dos razones fundamentales apoyan esta conclusión:

La primera es de carácter metodológico y tiene que ver con las tres "mediaciones" o pasos a través de los cuales se hace Teología de la Liberación: (a) la mediación socioanalítica que procura comprender las causas de la opresión en la historia y la sociedad, haciendo uso de las herramientas de las ciencias sociales; (b) la mediación hermenéutica que examina las Escrituras desde la perspectiva de los pobres, interrogando la Palabra de Dios para ver qué tiene que decir acerca de la situación real de los oprimidos de nuestro mundo y contemplando el proceso de opresión-liberación a la luz de la fe;[54] y (c) la mediación práctica, el ir de nuevo a la acción mediante el diseño de estrategias de trabajo específicas (profesionales, pastorales, etc.) para transformar las estructuras injustas.[55] Ahora bien, en la primera mediación, la comprensión del "mundo de los pobres" no puede ser alcanzada solamente a través del

---

[53] *Ibíd.*, p. xxxi.

[54] "La hermenéutica liberadora lee la Biblia como un libro de vida, no como un libro de historias extrañas. En efecto, el significado textual es buscado, pero sólo como una función del *significado práctico*: lo importante no es tanto interpretar el texto de las escrituras como interpretar la vida 'de acuerdo con las escrituras' [...] La hermenéutica liberadora busca descubrir y activar la *energía transformadora* de los textos bíblicos. A la final, se trata de encontrar una interpretación que conduzca al cambio individual (conversión) y al cambio histórico (revolución)". Boff, Leonardo y Boff, Chodovis, *op. cit*., p. 34.

[55] *Ibíd.*, pp. 22-42.

análisis social. Es necesario "captar la completa y rica interpretación que los pobres hacen de su mundo, articulando las metodologías de análisis social con la comprensión indispensable que ofrece la sabiduría popular".[56] Solamente a partir de compartir la vida y las interpretaciones del mundo puede hacerse Teología de la Liberación. Ningún punto de vista exclusivista puede ser exitoso aquí, pues "cualquier referencia a la liberación necesariamente implica un proceso comprensivo que cobija a todos"[57] tal y como son.

Esto nos lleva a la segunda razón, que es de carácter programático. Como ya hemos indicado, toda acción realmente liberadora es una iniciativa nacida de y llevada a cabo por los oprimidos. Como en Pentecostés (Actos 2: 1-12), el Evangelio tiene que ser predicado en otras lenguas, tiene que hablar la lengua de las personas que luchan por su "humanidad plena" y por alcanzar la salvación *comenzando en* la historia. Pero este ser enviado a los otros implica dos aspectos fundamentales. De un lado, la pobreza y la opresión no son causadas únicamente por factores económicos. Los pobres en los países en desarrollo no son simplemente un grupo junto a otros grupos oprimidos, como los pueblos indígenas, la población afro, las mujeres y ciertas minorías; todos estos grupos se intersectan y, si bien es posible que haya pobres que no sean indígenas o afros, es difícil afirmar lo contrario. De este modo, mientras que los pobres en sentido socio-económico (la "clase oprimida") "son la expresión infraestructural del proceso de opresión, los otros grupos representan la expresión superestructural y debido a esto se encuentran profundamente condicionados por la infraestructural".[58]

Evidentemente, si la discriminación étnica, cultural y religiosa es una de las características de la opresión en el Tercer Mundo, una interpretación discriminatoria y exclusivista de las otras culturas no puede constituir ninguna práctica liberadora. Antes bien, una liberación integral implica el derecho a ser diferente y a vivir una vida plenamente humana

[56] *Ibíd*., p. 31.

[57] Gutiérrez. *A Theology of Liberation*, *op. cit.*, p. xxxi.

[58] Boff, Leonardo y Boff, Chodovis, *op. cit.*, p.29.

de acuerdo con la propia cultura. Este aspecto, bastante obvio aunque no siempre comprendido y cumplido en las misiones de la Teología de la Liberación que trabajan con culturas no cristianas, señala hacia un asunto más profundo y radical.

Los teólogos de la liberación con frecuencia han insistido en que la religión puede servir para legitimar el statu quo, para apoyar la injusticia social e incluso para expandir las estructuras injustas enmascarándolas con la "misión evangelizadora". Pero este aspecto negativo del cristianismo, con el cual se ha justificado la conquista y esclavitud de muchos pueblos, implica no solamente un vínculo entre religión institucional e ideología, sino además una interpretación colonialista de las otras religiones presente en la teoría de la religión (y la teología de las religiones) que subyace a la corriente principal de la Teología de la Liberación en Latinoamérica, tanto como en África y Asia.[59] En efecto, el inclusivismo pesa con demasiada fuerza en la noción de solidaridad de la Teología de la Liberación, dificultándole ir plenamente al encuentro de los otros en sus propios términos. Aloysious Piersis S.J. señala dos aspectos críticos de este inclusivismo que lo distancian de nuestro principio de Solidaridad:

En primer lugar, esta teoría implica una noción de "religión" que no puede ser aplicada a las religiosidades asiáticas e indígenas sin violentarlas. De hecho, bajo ella "todas las soteriologías no cristianas son subsumidas y desechadas a favor de la fe bíblica".[60] Esta noción ha enfrentado a Cristo y a los cristianos contra las otras religiones de muchas maneras a lo largo de la historia. Durante el periodo expansionista euro-eclesiástico, a partir del siglo XVI, las religiones no cristianas fueron asociadas con la pobreza moral, el engaño y la ignorancia de los pueblos a quienes los misioneros debían llevar al mismo tiempo la civilización (erradicando sus culturas), la salvación y la esclavitud. En el siglo XX, y particularmente durante la década de 1960, se vinculó a

[59] Cfr. Pieris, Aloysius. *An Asian Theology of Liberation*, T & T Clark, Edimburgo, 1988, p. 88.

[60] *Ibíd.*, p. 91.

las otras religiones con la pobreza material y el subdesarrollo, al punto que el desarrollo fue considerado como "el medio de la presencia salvadora de Cristo" y como una condición previa para la evangelización. En efecto, se pensó que la modernización (siendo la tecnología y el progreso considerados como logros únicos del cristianismo) era el medio para liberar a los pueblos de las tradiciones supersticiosas que los mantenían en la pobreza. Finalmente, durante la década de los 70, la Teología de la Liberación vinculó a las religiones no cristianas con la pobreza estructural, de modo que la transformación social implicaba liberarse de las religiones tradicionales.[61] Desafortunadamente, estos tres tipos de relación con las religiosidades no cristianas continúan estando presentes en distintos grados en las misiones cristianas hoy.

En segundo lugar, el modelo de liberación socio-económica marxista, que influyó profundamente a la Teología de la Liberación, se basa en ideas occidentales que no permiten articular el poder y las iniciativas liberadoras propias de las visiones de mundo de otros pueblos. Ciertamente, este modelo conduce a la "occidentalización del Oriente, la urbanización del campo y la proletarización de los campesinos"[62] e indígenas. De este modo, se desconocen las alternativas que las tradiciones religiosas y culturales ofrecen al modelo socialista, las cuales son mucho más apropiadas y enriquecedoras para sus contextos particulares. Sin lugar a dudas, una práctica realmente liberadora no puede ser llevada a cabo sin cooperación mutua. Esto significa que asumir la tarea de la liberación, a partir de la comprensión del rico mundo de los pobres (que incluye sus propias interpretaciones) y mediante sus propias iniciativas (que surgen de sus modelos tradicionales de sociedad y comunidad), en tanto que exige la coordinación de acciones de cristianos y no cristianos, implica salir del paradigma inclusivista de la inculturación del evangelio y dar un paso hacia el diálogo basado en los esbozados principios de Prudencia Epistemológica, Respeto y Solidaridad.

[61] *Ibíd.*, pp. 88-96.

[62] *Ibíd.*, p. 92.

Ésta última, no obstante, debe protegerse de todo inclusivismo situando en la perspectiva del otro el criterio para discernir y decidir aquello que mi tradición *debe* aportar. Como señalamos antes, solamente el otro puede decirme qué es lo relevante de mi tradición para la suya. Esto nos sugiere un interesante cambio de perspectiva con respecto al problema de los criterios para evaluar y decidir entre las afirmaciones contradictorias hechas por tradiciones diversas. En efecto, en la situación contemporánea de pluralismo religioso la autoridad de ninguna tradición puede realizar demandas externas. Así, por ejemplo, en contextos en los que las personas se autocomprenden en una situación de opresión y en los cuales diversas religiones e ideologías pretenden ser liberadoras, cada una a su manera, solamente aquellos a quienes las religiones se dirigen "pueden decidir quién es competente para liberarlos. Ni las pruebas textuales ni el recurso a la tradición [...] son adecuados hoy".[63] En contextos semejantes, "la autoridad es la manifestación espontánea de la competencia de una iglesia para mediar la liberación total de los pueblos".[64]

¿*En qué medida una tradición puede contribuir a la realización del proyecto de humanidad de otra tradición*? Esta pregunta dispone el principio de solidaridad para ser empleado en el diálogo como un mecanismo que coordine acciones hacia fines específicos. No obstante, este principio no ofrece una solución estática y definitiva del problema de la base común y de los criterios que puedan hacer posible el diálogo interreligioso, como lo desearía una interpretación efectuada exclusivamente desde la dimensión teórica del asunto. Más bien, sitúa el problema en el horizonte de una tarea compartida y siempre en vías de realización, la de la construcción de la vida en y a partir de múltiples situaciones de encuentro comunicativo entre proyectos de mundo y humanidad.

[63] Pieres, Aloysious, *op. cit.*, p. 37.

[64] *Ídem*.

Conclusión

La situación única del pluralismo religioso contemporáneo implica una crisis de los conceptos y las categorías básicas mediante los cuales, en otros tiempos, en Occidente, era posible concebir las relaciones entre verdad y "religión", "religión" e historia, universalidad y diferencia, otredad y proyecto social. Puede ser que el aspecto más llamativo y exigente de esta crisis sea el estado de conflicto permanente entre la necesidad de comunicación entre visiones de mundo universales y heterogéneas y la constatación frecuente de la imposibilidad de encontrar cualquier meta-normatividad-universal para hacer esta comunicación posible. Ciertamente, semejante meta-normatividad-universal ha sido usualmente identificada como la esencia de la base común para el diálogo interreligioso, ya se la interprete desde la perspectiva teórica o la práctica. Estas interpretaciones resultarán siempre problemáticas y parciales.

En nuestra investigación procuramos aclarar los principales problemas implícitos en la búsqueda de una base común para el diálogo, tratando de integrar las cuestiones y perspectiva surgidas tanto en la dimensión teórica como en la dimensión práctica de la diversidad religiosa, con miras a construir una imagen más integral de la situación. Nuestra reflexión ha tratado de hacer justicia a la complejidad del problema, esforzándose por comprender tanto la necesidad que tienen las tradiciones religiosas de mantener su pretensión de universalidad, como la paralela imposibilidad de regular la comunicación entre ellas mediante una norma enraizada en sólo una tradición o mediante una normatividad completamente externa. Como resultado, hemos descubierto que la base común para el diálogo (y su resultado) no puede ser ni un consenso metafísico de ningún tipo, ni un sistema filosófico que de cuenta de la diversidad y su relación con la realidad, como tampoco un

programa de valores éticos universales, ni un contexto común marcado por un grupo de intereses (universalmente) compartidos.

Sin embargo, el diálogo interreligioso es posible. Sus condiciones (y su necesidad) pueden ser descubiertas en la crisis misma de los universales, cuando son concebidas como las condiciones de un tipo particular de praxis comunicativa para épocas de conflicto. Las hemos comprendido como las condiciones de posibilidad para la participación equitativa de visiones de mundo heterogéneas en la construcción de una sociedad plural, a través de principios comunicativos. Con esto hemos dado un paso decisivo hacia la comprensión de lo que significa la comunicación en el diálogo interreligioso. La clase de acuerdo que puede ser alcanzado difiere de un consenso homogéneo que debe ser igualmente entendido por todos. El significado de las afirmaciones no puede ser ni controlado y unificado teóricamente, ni probado mediante algún mecanismo de verificación externo, como tampoco inferido a través de un sistema lógico universal de argumentación. Por el contrario, todo posible entendimiento debe ser visto como una coordinación continua de acciones basadas en razones heterogéneas, mediante los principios de la Prudencia Epistemológica, el Respeto y la Solidaridad. (Sin embargo, estos son sólo ejemplos de principios comunicativos discernidos en el estado de crisis. Por eso, no pretenden ser definitivos ni exhaustivos, y deben ser corregidos, profundizados, reinterpretados, completados y transformados.)

Una actitud de Prudencia Epistemológica hace posible la apertura necesaria hacia los compañeros de la conversación y no permite que el diálogo vaya más allá de sus límites. El Respeto hace posible un juicio práctico sobre los efectos mutuos producidos por afirmaciones doctrinales universales, luchando contra la injusticia comunicativa y la exclusión de ciertas visiones de mundo de la articulación social; es decir, su función consiste en garantizar la participación equitativa de las tradiciones en el diálogo desde sus propios sistemas de pensamiento y argumentación. Finalmente, la Solidaridad dirige la comunicación hacia fines más específicos, integrando diversas posiciones en la búsqueda del bienestar comunitario interpretado de acuerdo con los términos

de cada uno de los sujetos para quienes se busca. Fundado sobre estos tres principios, el diálogo aparece como un espacio comunicativo para compartir, discernir, evaluar, juzgar y escoger posiciones, razones y posibles acciones requeridas para la convivencia en un mundo interreligioso, lo cual no implica el sacrificio ni de la heterogeneidad ni de la universalidad de ninguna tradición.

Referencias bibliográficas

Abe, Masao. *Buddhism and Interfaith Dialogue*, Macmillan, Hong Kong, 1995.

Austin, John. *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, Londres, 1962.

Boff, Leonardo y Boff, Chodovis. *Introducing Liberation Theology*, Burns & Oates, Kent, 1987.

Chubb, J. N. "Presuppositions of Religious Dialogue", en: *Religious Studies*, vol. 8, N° 4, diciembre de 1972.

Coward, Harold. *Pluralism. Challenge to World Religions*, Orbis, Nueva York, 1985.

D' Costa, Gavin (ed.). *Christian Uniqueness Reconsidered*, Orbis, Nueva York, 1990.

_____ *The Meeting of Religions and the Trinity*, T & T Clark, Edimburgo, 2000.

Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of the Religious Life*, George Allen and Unwin, Londres, 1968.

Eliade, Mircea. *The Sacred and the Profane*, Harcourt Brace, San Diego, 1987.

Feyerabend, Paul. *Science in a Free Society*, NLB, Londres, 1978.

Freud, Sigmund. *Totem and Taboo*, en: *Psychological Works*, vol. XIII, Hogarth, Londres, 1962.

Griffiths, Paul. *Problems of Religious Diversity*, Blackwell, Oxford, 2001.

Gutiérrez, Gustavo. *A Theology of Liberation*, SCM Press, Kent, 1971.

_____ *The Truth Shall Make You Free*, Orbis, Nueva York, 1990.

Habermas, Jurgen. *The Theory of Communicative Action*, vol. I, Heinemann, Londres, 1984.

Heisig, James. *Diálogos a una pulgada del suelo. Recuperar la creencia en una época interreligiosa*, Herder, Barcelona, 2005.

Hick, John y Knitter, Paul (ed.). *The Myth of Christian Uniqueness*, SCM Press, Londres, 1987.

Hick, John. *Dialogues in the Philosophy of Religion*, Palgrave, Nueva York, 2001.

_____ *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Macmillan, Londres, 1991.

_____ *Philosophy of Religion*, Prentice Hall, Nueva Jersey, 1990.

_____ *Problems of Religious Pluralism*, Macmillan, Londres, 1985.

_____ *Truth and Dialogue*, Sheldon Press, Londres, 1974.

Inada, Kenneth. "Introductory Essay", en: Nagarjuna. *A Translation of his Mulamadhyamakakarika*, The Hokuseido Press, Tokio, 1979.

Kant, Emmanuel. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, en: *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

_____ *Critique of Practical Reason*, en: *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

_____ *Critique of Pure Reason*, Macmillan, Londres, 1929.

Küng, Hans. *Global Responsibility. In Search of a New World Ethic*, SCM Press, Londres, 1991.

Lyotard, Jean-Francois. *The Differend. Phrases in Dispute*, Manchester University Press, Manchester, 1998.

Nagarjuna. *Vigrahavyavartani*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1990.

Panikkar, Raimon. "The Dialogical Dialogue", en: Whaling, Frank (ed.). *The World's Religious Traditions*, T. & T. Clark, Edimburgo, 1984.

_____ *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, Herder, Barcelona, 2006.

Pieres, Aloysious. *An Asian Theology of Liberation*, T & T Clark, Edimburgo, 1988.

Rahner, Karl. "Dialogue Within a Pluralistic Society", en: *Theological Investigations*, vol. VI, Darton, Longman & Todd Ltd, Londres, 1969.

_____ "Christianity and the Non-Christian Religions", en: *Theological Investigations*, vol. V, Darton, Logman & Todd, Londres, 1966.

_____ "Anonymous Christians", en: *Theological Investigations*, vol. VI, Darton, Longman & Todd Ltd, Londres, 1969.

Rhaula, Walpola, *What the Buda Taught*, Gordon Fraser Gallery, Londres, 1979.

Ricoeur, Paul. *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1982.

Rocha, Miguel. *El héroe de nuestra imagen*, Convenio Andrés Bello, Bogotá, 2004.

Smart, Ninian. *Buddhism and Christianity: Rivals and Allies*, Macmillan, Londres, 1993.

Sobrino, John. *Christ the Liberator*, Orbis, Nueva York, 2001.

Twiss, Summer. *The Philosophy of Religious Pluralism*, en: Quinn, Philip y Kevin, Meeker (eds.). *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, Oxford University Press, Nueva York, 2000.

Tylor, Eduard. *Primitive Culture*, Murray, London, 1913.

White, Stephen (ed.). *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, Oxford, 1963.

Este libro fue compuesto en caracteres
Stempel Garamond 12 puntos, impreso sobre
papel propal de 70 gramos y encuadernado
con método Hot Melt, en el mes de marzo de 2008,
en Bogotá, D.C., Colombia
Cargraphics